PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

VOLUME XXXVIII

LES SECTES BOUDDHIQUES

DU

PETIT VÉHICULE

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

LES SECTES BOUDDHIQUES DU PETIT VÉHICULE

PAR

André BAREAU

DOCTEUR ÈS LETTRES
CHARGÉ DE RECHERCHES
AU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
SAÏGON

1955

915.06
Ec 7
v. 38

AVANT-PROPOS

Les sectes du Petit Véhicule constituent un domaine encore mal connu du vaste champ des études bouddhiques, malgré les beaux travaux de Mrs Rhys Davids, de MM. Aung, Demiéville, Hiramatsu, La Vallée Poussin, Masuda, Oyama, Teramoto, Walleser, etc... sur les documents de base comme le *Kathâvatthu*, la *Vibhâsâ*, les traités de Vasumitra, Bhavya et Vinîtadeva, et les commentaires de K'ouei-Ki et de Paramârtha. Jusqu'à présent, seul M. N. Dutt a tenté, dans un ouvrage du reste récent, de rassembler les données éparses, de les confronter et d'en tirer certaines conclusions. En raison des difficultés de l'après-guerre, ce travail remarquable n'est venu à ma connaissance que depuis peu, alors que mes propres recherches étaient déjà très avancées. Pour ne pas abandonner le fruit de ces dernières et ne pas rédiger un livre qui tasse double emploi avec celui de M. Dutt, j'ai dû me résoudre à donner plus d'ampleur à mon propre ouvrage. C'est pourquoi j'ai incorporé à celui-ci la substance des commentaires, qui éclairent bien souvent le sens quelque peu obscur des données brutes. Il était très difficile, dans l'état actuel de nos connaissances des documents bouddhiques, et en raison de l'éparpillement de ceux-ci, de faire un travail vraiment exhaustif. Sans prétendre avoir atteint cet idéal, je me suis efforcé néanmoins de m'en approcher le plus possible. J'ai donc dû entreprendre un travail de dépouillement assez long et qui, le plus souvent, s'est révélé assez décevant. Sauf dans quelques cas, peu nombreux, où les traductions offraient toutes garanties, ce sont les textes eux-mêmes qui ont été utilisés, les traductions, quand même elles existaient, n'ayant guère servi que de moyens de contrôle.

C'est pour moi un très agréable devoir d'exprimer ici ma profonde reconnaissance envers les maîtres qui m'ont fait bénéficier si généreusement de leur enseignement, de leurs conseils et de leur aide. Je dois remercier tout spécialement M. Demiéville, Professeur au Collège de France et Membre de l'Institut, qui m'a initié à l'étude des ouvrages de Vasumitra et de K'ouei-Ki et m'a fort obligeamment permis d'utiliser ses notes personnelles dont la richesse m'a été très précieuse. M. Filliozat, Professeur au Collège de France, et M. Lamotte, Professeur à l'Université de Louvain, m'ont également donné, sur des questions particulièrement difficiles, d'excellents conseils, fruits de leur longue expérience et de leur vaste érudition. Qu'ils veuillent bien trouver ici l'expression de ma vive gratitude. Je dois également remercier M. Renou, Professeur à la Faculté des Lettres de Paris et Membre de l'Institut, et M. Koyré, Directeur d'Etudes à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, dont le vigoureux appui joint à celui de MM. Demiéville et Filliozat, m'a permis de demeurer au Centre National de la Recherche Scientifique et de consacrer au présent travail le maximum de temps. Que Mademoiselle Lalou,

Directrice d'Etudes à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, et directrice de la collection *Buddhica*, veuille bien trouver ici l'expression de ma gratitude pour la grande amabilité avec laquelle elle a accepté d'inclure mon ouvrage dans la dite collection. Malheureusement, des difficultés purement matérielles ont empêché la réalisation de ce projet.

Je remercie enfin tout particulièrement, M. Malleret, Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, qui a bien voulu donner au présent travail une place dans la série des ouvrages publiés par le savant établissement qu'il dirige.

INTRODUCTION

Dès les premiers siècles de son histoire, la Communauté bouddhique se scinda en de nombreuses *sectes* et *écoles*, à l'occasion de *schismes* parfois retentissants, et chacune de ces divisions tint des opinions qui furent taxées d'*hérésies* par les autres. C'est de ces sectes, de ces écoles, de ces schismes et de ces hérésies qu'il est question dans le présent ouvrage.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il importe de préciser la signification des termes ci-dessus, que nous employons faute de mieux mais qui n'expriment pas exactement les notions indiennes qu'ils prétendent représenter.

Nous appellerons *secte* ou *école* ce que le Bouddhisme sanskrit dénomme *nikâya* et le Bouddhisme pâli *âcariyavâda*. Un *nikâya* est un groupe de personnes soumises aux mêmes règles. C'est aussi, et plus généralement, une collection d'objets, comme les collections de *Sûtra*, précisément appelés *nikâya* en pâli. En rapprochant du mot *kâya*, qui a même racine et signifie *corps*, on peut dire qu'un *nikâya* est un *corps* constitué ou un *corps* de doctrine, selon que le mot s'applique à des personnes ou à des choses. Il rend donc assez bien notre mot *secte*, bien qu'il soit construit sur une étymologie toute différente. Le terme pâli *âcariyavâda* signifie enseignement oral (*vâda*) d'un maître (*âcariya*) et correspond plutôt à notre mot *école*. Comme les textes sanskrits dénomment *nikâya* ce que les textes pâli appellent *âcariyavâda*, nous emploierons les mots *secte* et *école* en leur donnant un même sens. Ils expriment l'idée d'une association spirituelle constituée sous le patronage d'un maître dont elle suit l'enseignement.

Les sectes bouddhiques diffèrent de celles du Christianisme ancien en cela que, la Communauté bouddhique ne possédant pas, comme l'Eglise chrétienne, d'autorité suprême incarnée en une seule personne, pape ou patriarche, la secte ou école ne se séparait pas vraiment de la Communauté, et que son *hérésie* était purement relative à la doctrine des autres fractions de celle-ci. Dans la plupart des cas, même, les rapports entre sectes diverses n'étaient pas dépourvus de paix et d'harmonie, et l'on doit rapprocher les sectes bouddhiques des sectes protestantes qui, tout en différant parfois beaucoup en ce qui concerne la doctrine ou le culte, n'en sont pas moins unies d'une certaine façon au sein du mouvement œcuménique.

Nous appellerons *schisme* ce que les Bouddhistes nomment *sanghabheda*, «rupture de la Communauté», et qui constitue l'un des cinq crimes majeurs, comparable par sa gravité au parricide, au matricide, au meurtre d'un Arhant et à la blessure d'un Buddha. Il se produit lorsqu'un moine intelligent et vertueux, et

jouissant par conséquent d'une grande autorité, entraîne à sa suite une partie de la Communauté et lui donne un nouveau maître et une nouvelle Voie (1). Mais, une fois de plus, comme la Communauté manque d'une autorité suprême, le schisme bouddhique est purement relatif et le schismatique prétend être le gardien de la pureté doctrinale ou morale, affaiblie par la décadence de la Communauté dont il est issu et dont il se présente comme le réformateur.

Nous appellerons *hérésie* ce que les Bouddhistes nomment *dṛsti* (pâli *ditthi*), « vue » de l'esprit, opinion personnelle et non conforme à l'enseignement du Buddha. On l'appelle encore *mithyâdṛsti*, « vue fausse », pour l'opposer à la *samyagdṛsti* », « vue correcte ». Ces termes n'ont du reste généralement qu'une valeur relative, ce qui est hérésie ou vue fausse pour une secte étant vue correcte pour une autre.

Des quelque vingt ou trente sectes ou écoles du Hînayâna, nous ne possédons guère que les œuvres des Theravâdin et des Sarvâstivâdin, plus quelques ouvrages, surtout de *Vinaya*, des Dharmaguptaka, Mahîçâsaka, Mahâsâṅghika, Lokottaravâdin, Mûlasarvâstivâdin, Sammatîya, Kâçyapîya, Haimavata, Abhayagirivâsin, Bahuçrutîya ou Prajñaptivâdin. Heureusement, il existe des recueils de thèses classées par sectes, des recueils de controverses, quelques commentaires sur les uns et les autres, et un assez grand nombre de données dispersées dans plusieurs traités comme la *Vibhâsâ* ou l'*Abhidharmakoça*. L'étude comparative et critique de tous ces documents, d'origines si diverses, s'est révélée beaucoup moins décevante qu'on ne le croyait généralement sur la foi de travaux sommaires, anciens et souvent mal préparés. Il s'est avéré ainsi que certains jugements pessimistes étaient fondés sur de mauvaises lectures de textes, sur l'utilisation d'éditions fautives ou tout simplement sur de graves erreurs de méthode, comme celle, trop fréquemment commise, qui consiste à mettre sur le même plan des documents d'époques et de valeurs très variées puis de conclure, après un examen superficiel, que les contradictions existant entre eux les rendent complètement inutilisables. Le pis est que ces erreurs ont la vie dure, que certaines sont pieusement conservées depuis un siècle et utilisées, sans l'ombre de vérification, par des chercheurs souvent éminents.

Sans doute ne faut-il pas exagérer la valeur et l'exactitude des documents utilisés et des conclusions, toutes provisoires, que l'on peut tirer de leur étude. L'étude du Bouddhisme indien demande beaucoup de prudence et l'on peut affirmer presque sans réserves que, dans ce domaine, la certitude historique n'existe pas, qu'il n'y a que des probabilités plus ou moins grandes. Cela est d'autant plus vrai que, malgré les magnifiques efforts accomplis depuis plus d'un siècle, il reste encore énormément à découvrir dans la vaste forêt des documents qui nous sont parvenus, sans compter tous ceux, certainement beaucoup plus nombreux, hélas, qui ont disparu sans laisser de traces. Ici plus qu'ailleurs il convient de se souvenir constamment que nos données sont fragiles, incertaines, qu'elles demandent toujours une interprétation dont il est bien difficile et sans doute même impossible de retirer la part due à « l'équation personnelle », celle du lecteur et celle de l'auteur, quelles que puissent être la probité et l'expérience de l'un et de l'autre.

L'objet du présent ouvrage a d'abord et surtout été de fournir des documents

(1) L. V. P. : *Koça*, IV, pp. 208-209.

et des références. Sous sa forme primitive, il devait même n'être qu'une série de notes incorporées à la traduction française des traités de Vasumitra, Bhavya et Vinîtadeva. Les parties générales et les hypothèses diverses qui ont été tirées de l'étude directe des documents ainsi recueillis ne sont pas autre chose que de simples propositions, de simples thèses, attendant antithèses, et non des conclusions définitives. Elles n'ont pas d'autre but que de montrer de nouveaux aspects de problèmes anciens et de poser des questions nouvelles.

BIBLIOGRAPHIE

AKANUMA : *The comparative catalogue of chinese Agamas and pâli Nikâyas*, Nagoya, 1929.

A. S. W. I. : *Archeological Survey of West India, Annual Reports*, London, depuis 1880.

BAGCHI : *Le Canon bouddhique en Chine*, 2 vol. (Sino-Indica, nos I et IV), Paris, 1927 et 1938.

BAGCHI : *On the original Buddhism, its Canon and language*, Sino-indian Studies, II, 3-4, 1946-7.

BAPAT : *Vimuttimagga and Visuddhimagga*, Poona, 1937.

BAREAU : *Les origines du Çâriputrâbhidharmaçâstra*, Museon, t. LXIII, 1-2, pp. 69-95, Louvain, 1950.

BAREAU : *L'absolu en philosophie bouddhique : évolution de la notion d'asamskrta*, Paris, 1951.

BAREAU : *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule et leurs Abhidharmapitaka*, B. E. F. E. O., volume du cinquantenaire de l'E. F. E. O., Paris, 1952, pp. 1-11.

BAREAU : *Trois traités sur les sectes bouddhiques dus à Vasumitra, Bhavya et Vinîtadeva*, J. A. Paris, 1954, 1-2.

BARTH : *Œuvres*, 5 vol., Paris, 1914.

BHAVYA : cf. WALLESER, TERAMOTO et HIRAMATSU, et BAREAU.

BUDDHAGOSA : *Kathâvatthu-Atthakathâ*, éd. siamoise par Tissadatta Râjasudhî, Bangkok, 2465 E. N.

CHAVANNES : *Mémoire sur les religieux éminents qui allèrent chercher la Loi dans les pays d'Occident, par I-tsing*, Paris, 1894.

CHAVANNES : *Voyage de Song-Yun dans l'Udyâna et le Gandhâra*, B. E. F. E. O., 1903, 3, pp. 1-63.

CHAVANNES : *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois*, 4 vol., Paris, 1910-1911.

CORDIER : *Catalogue du fonds tibétain de la Bibliothèque Nationale*, 2 vol., Paris, 1909-1915.

CUNNINGHAM : *The ancient geography of India*, London, 1871, et Calcutta, 1924.

DEMIÉVILLE : *L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramârtha* (Mélanges chinois et bouddhiques, t. I), Bruxelles, 1932, pp. 15-64.

DEMIÉVILLE : *Les versions chinoises du Milindapañha*, B. E. F. E. O., t. XXIV, 1924, pp. 1-264.

Dîpavamsa : édité par Oldenberg, London, 1879.

DUTT : *Early monastic Buddhism*, 2 vol., Calcutta, 1941 et 1945.

DUTT : *Early history of the spread of Buddhism and the buddhist schools*, Calcutta, 1925.

ELIOT : *Hinduism and Buddhism*, 3 vol., London, 1921.

ELIOT : *Japanese Buddhism*, London, 1935.

FINOT : *La légende de Buddhaghosa* (Mélanges publiés pour le cinquantenaire de l'Ecole des Hautes Etudes), Paris, 1921.

GLASENAPP (von) : *La philosophie indienne*, trad. française de Mlle Esnoul, Paris, 1951.
GOKHALE : *The text of the Abhidharmakoçakârikâ of Vasubandhu*, Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society, vol. 22, 1946, pp. 73-102.
GROUSSET : *Sur les traces du Buddha*, Paris, 1929.
GROUSSET : *Histoire de l'Extrême-Orient*, 2 vol., Paris, 1929.
GROUSSET : *L'Asie orientale, des origines au XVe siècle* (Histoire générale G. Glotz, Moyen-Age, t. X), Paris, 1941.
Hôbôgirin : Fascicule annexe : tables du *Taishô Issaikyô*, publié sous la direction de S. Lévi et J. Takakusu, Tôkyô, 1931.
HOFINGER : *Etude sur le concile de Vaiçâlî* (Bibliothèque du Muséon, vol. XX), Louvain, 1946.
HIUAN-TSANG : voir WATTERS : *On Yuan-chwang's travels in India.*
I-TSING : voir TAKAKUSU : *A record of the buddhist religion.*
JOHNSTON : *Acts of the Buddha*, trad. anglaise du *Buddhacarita* (Panjab Un. Publications, n° XXXII), Calcutta, 1936.
JULIEN : *Listes diverses des dix-huit écoles schismatiques qui sont sorties du Bouddhisme*, J. A., t. XIV, 1859, pp. 327-361.
Kathâvatthu, édition siamoise par Kittisâra, Bangkok, 2469 E. N.
Kathâvatthu, édité par A. C. Taylor, 2 vol. (P. T. S.), London, 1894, 1897.
Kathâvatthu-Atthâkathâ : voir BUDDHAGHOSA.
KERN : *Le Bouddhisme dans l'Inde*, trad. française de Huet, 2 vol., Paris, 1901-1903.
K'OUEI-KI : voir OYAMA.
LAMOTTE : *Le traité de la grande vertu de sagesse*, t. I (Bibliothèque du Muséon, vol. XVIII), Louvain, 1944.
LA VALLÉE POUSSIN (DE) : *L'Inde au temps des Maurya* (Histoire du Monde. L. Cavaignac, t. VI, 1), Paris, 1930.
LA VALLÉE POUSSIN (DE) : *L'Abhidharmakoça de Vasubandhu*, 6 vol., Paris-Louvain, 1923-1931.
LA VALLÉE POUSSIN (DE) : *Vijñaptimâtratâsiddhi*, 2 vol. (Buddhica, Mémoires n° I), Paris, 1928-1929.
LA VALLÉE POUSSIN (DE) : *Bouddhisme. Etudes et matériaux*, Londres, 1928.
LAW : *A history of pâli literature*, 2 vol., London, 1933.
LAW : *Geography of early Buddhism*, Londres, 1932.
LEGGE : *A record of the buddhistic Kingdoms*, Oxford, 1896.
LÉVI et CHAVANNES : *Les seize Arhats protecteurs de la Loi*, J. A. juil.-août et sept.-oct. 1916.
LIN LI-KOUANG : *Introduction au Compendium de la Loi*, Paris, 1949.
L. V. P. : voir LA VALLÉE POUSSIN (DE).
Mahâvamsa : édité par Geiger (P. T. S.), London, 1908.
Mahâvamsa : trad. anglaise par Geiger (P. T. S.), London, 1912 (les pages indiquées sont celles de la traduction).
Mahâvastu : édité par Senart, 3 vol., Paris, 1882-1897.
MASUDA : *Origin and doctrines of early indian buddhist schools... of Vasumitra's treatise*, (Asia Major, t. II, fasc. 2) 1925, pp. 1-78.
OYAMA : *Yi pou tsong louen louen chou ki fa jen*, Kyôto, 1891.
PRZYLUSKI : *La légende de l'empereur Açoka dans les textes indiens et chinois* (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, t. XXXII), Paris, 1923.
PRZYLUSKI : *Le concile de Râjagṛha* (Buddhica, Mémoires, t. II), Paris, 1926-1928.
REGAMEY : *Buddhistische Philosophie*, Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, Bern, 1950.
RENOU et FILLIOZAT : *L'Inde classique*, t. I, Paris, 1949.
ROCKHILL : *The life of the Buddha*, London, 1884.
SCHIEFNER : *Târanâtha's Geschichte des Buddhismus in Indien*, Saint-Petersburg, 1869.
Taishô Issaikyô : édition japonaise du Canon bouddhique chinois, Tôkyô, 1924-1929.

TAKAKUSU : *A record of the buddhist religion*, Oxford, 1896.
TARANATHA : voir SCHIEFNER.
TERAMOTO et HIRAMATSU : *Samayabhedoparacanacakra*, etc., Kyôto, 1935.
THOMAS : *The history of buddhist thought*, London, 1933, 2e éd. 1951.
VASUMITRA : voir MASUDA, WALLESER, OYAMA, TERAMOTO et HIRAMATSU, et BAREAU.
VINÎTADEVA : voir TERAMOTO et HIRAMATSU, et BAREAU.
WALLESER : *Die Sekten des alten Buddhismus*, Heidelberg, 1927.
WATTERS : *On Yuan-chwang's travels in India*, 2 vol., London, 1904.
WINTERNITZ : *A history of indian literature*, tome II, trad. anglaise de Ketkar et Kohn, Calcutta, 1933.

ABRÉVIATIONS

E. N. : Ere du Nirvâna du Buddha (vers 480 A. C.).
A. C. : Ante Christum.
P. C. : Post Christum.

B. E. F. E. O. : Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.
E. N. : Edition tibétaine de Nartang.
E. P. : Edition tibétaine de Pékin.
Ep. Ind. : *Epigraphia Indica*, Calcutta, depuis 1892.
J. A. : *Journal Asiatique*, Paris, depuis 1822.
P. T. S. : Edition de la Pâli Text Society, Londres.
T. S. : Edition de Taishô Issaikyô.

PREMIÈRE PARTIE

GÉNÉRALITÉS

CHAPITRE PREMIER

L'existence et la généalogie des sectes bouddhiques du Hînayâna

De nombreux ouvrages bouddhiques nous ont conservé des traditions relatives aux sectes, tableaux généalogiques plus ou moins détaillés, ou simples listes. Depuis longtemps, on a essayé d'en tirer parti pour reconstituer l'histoire des schismes qui ont divisé la Communauté bouddhique du Petit Véhicule. Malheureusement, ces diverses traditions sont, à première vue, loin d'être d'accord. De plus, la plupart de ces documents nous étant parvenus à travers leurs versions chinoises ou tibétaines, la traduction et l'interprétation de celles-ci est parfois difficile et a occasionné d'assez nombreuses erreurs. Avec une piété injustifiée, la plupart d'entre elles ont été conservées depuis près d'un siècle, servant de base à des hypothèses téméraires et augmentant la confusion qui semble caractériser le problème des listes.

Une étude systématique des traditions, basée sur les documents même, sans souci des traductions les mieux autorisées, permet de résoudre ce problème avec un coefficient satisfaisant de probabilité.

Il importe tout d'abord d'établir l'existence même de ces sectes car, en raison de la confusion qui entoure la question, certains philologues, péchant par excès de prudence, la mettent en doute. Or l'existence de la plupart des sectes est prouvée par des documents solides (1) :

1°) *Inscriptions* : sectes des Mahâsâṅghika, Bahuçrutîya, Caitika, Aparaçaila, Pûrvaçaila, Râjagirika, Siddhârthika, Sarvâstivâdin, Mahîçâsaka, Kâçyapîya, Vâtsîputrîya, Sammatîya, Dharmottarîya, Bhadrayânîya.

2°) *Ouvrages littéraires* : se réclamant des sectes des Theravâdin, Sarvâstivâdin, Mahâsâṅghika, Dharmaguptaka, Mahîçâsaka, Haimavata, Sammatîya, Lokottaravâdin, Mûlasarvâstivâdin.

Cela fait donc en tout 19 sectes dont l'existence est certifiée par des documents irrécusables. Il n'en reste que 6 dont l'existence n'est pas ainsi prouvée : les Gokulika, Ekavyâvahârika, Prajñaptivâdin, Sautrântika (ou Saṅkrântika), Tâmraçâtiya et *Sanna*garika. Mais il semble bien que seul le hasard n'ait pas permis de conserver les traces de leur existence et l'on n'a guère de raisons de suspecter celle-ci. Du reste, les Sautrântika sont trop connus par les traités des Sarvâstivâdin qui les attaquent fréquemment pour que l'on puisse douter de leur réalité, et il semble bien que les Lokottaravâdin étaient tout ou partie des Ekavyâvahârika, comme nous le verrons.

(1) Pour les références, voir la IIe partie.

Par conséquent, l'existence des quelques 20 à 30 sectes dont parlent les traditions ne saurait être mise en doute.

Les ouvrages qui nous ont transmis les tableaux et listes de sectes ne sont pas très anciens. Aucun ne remonte avec certitude au delà de 300 ap. J.-C., c'est-à-dire quelque 500 ans après les événements qu'ils rapportent. Mais nous avons la chance de posséder, parmi ces textes anciens, ceux dont les origines géographiques et sectaires étaient les plus éloignées, le Cachemire et Ceylan, les Mahâsâṅghika et les Theravâdin.

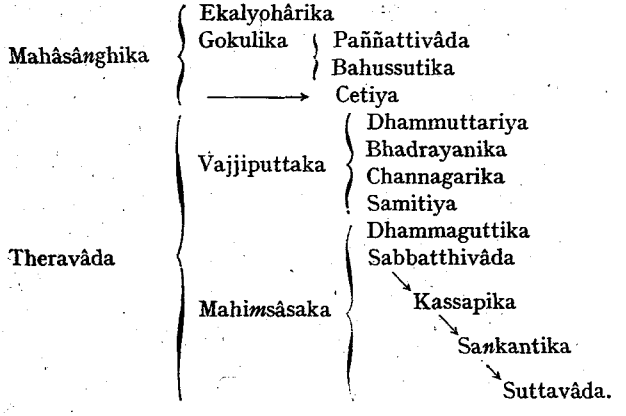
La classification de ces documents oblige à distinguer trois groupes chronologiques.

I. — LES TRADITIONS DE LA PREMIÈRE ÉPOQUE

Elles sont antérieures au VIe s. de notre ère et sont caractérisées par une répartition des sectes en deux groupes principaux. On doit les classer selon leur origine géographique.

A. — La tradition singhalaise

Elle est donnée pour la première fois par le *Dîpavaṃsa* (1) qui date du IVe s. de notre ère et est d'inspiration Theravâdin. Selon cet ouvrage, tous les schismes se seraient produits dans le courant du IIe s. après le Nirvâṇa.



Buddhaghosa signale au siècle suivant, dans l'introduction de son commentaire du *Kathâvatthu*, l'existence de six sectes nouvelles : les Râjagirika, les Siddhatthika, les Pubbaseliya, les Aparaseliya, les Haimavata et les Vâjjiriya. Il groupe les quatre premières sous le générique Andhaka. Il est de fait que les inscriptions signalent leur présence seulement dans le pays d'Andhra, autour d'Amarâvatî. Dans le même ouvrage, Buddhaghosa attribue plusieurs thèses du *Kathâvatthu* à des sectes ou groupes de sectes qu'il ne définit pas : les Uttarâpathaka, les Hetuvâda et les Vetullaka.

On ne sait rien des Vâjiriya. Buddhaghosa désigne sous le nom d'Uttarâpathaka les sectes d'habitat septentrional et qu'il ne peut définir plus explicitement. Une

(1) *Dipavaṃsa*, V, début. *Mahâvaṃsa*, V, début.

tradition rapportée par Bhavya (liste 1) identifie les Hetuvâdin aux Sarvâstivâdin, mais Buddhaghosa distingue bien ces deux sectes. Il attribue aux Vetullaka des opinions nettement mahâyânistes.

B. — La tradition des Sammatîya

Elle nous est donnée par Bhavya (liste 3). Elle date le premier schisme de 137 E. N. (ère du Nirvâ*na*), le second de 200 E. N., le troisième de 400 E. N.

- Mahâsâ*n*ghika
  - Ekavyâvahârika
  - Gokulika
    - Bahuçrutîya
    - Prajñaptivâdin
    - → Caitika
- Sthavira
  - Mûlasthavira
    - Sarvâstivâdin
      - Vibhajyavâdin
        - Mahîçâsaka
        - Dharmaguptaka
        - Tâmraçâtiya
        - Kâçyapîya
      - Sa*n*krântivâdin
    - Vâtsîputrîya
      - Mahâgirika
        - Dharmmottara
        - Bhadrayânîya
        - *Sann*agarika
      - Sammatîya
  - Haimavata

C. — La tradition cachemirienne

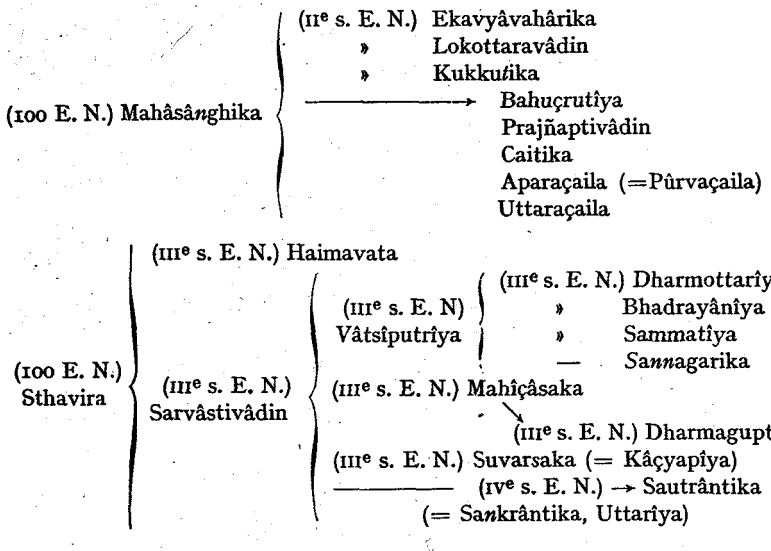
Elle est représentée par plusieurs ouvrages.

1°) *Le Çâriputrapariprcchâsûtra* (1) est un ouvrage d'origine mahâsâ*n*ghika, mais qui appartient bien à la tradition cachemirienne, comme le prouve une comparaison avec les suivants. Les dates d'apparition des différentes sectes sont données entre parenthèses. Traduit en chinois entre 317 et 420, il date donc au plus tard du début du IVe s.

- Mahâsâ*n*ghika
  - (IIe s. E. N.) Ekavyâvahârika
  - » Lokottaravâdin
  - » Kukkula
  - » Bahuçrutaka
  - » Prajñaptivâdin
  - (IIIe s. E. N.) → Mahâdeva
  - » Caitra
  - » Matarîya.
- Sthavira
  - (IIIe s. E. N.) Vâtsîputrîya
    - Dharmopeka
    - Bhadrayânika
    - Sammatîya
    - *Sann*agarika
  - » Sarvâstivâdin
    - Mahîçâsaka
    - → Dharmaguptaka
    - Suvarsaka
  - Kâçyapîya
  - Sûtravâdin
  - (IVe s. E. N.) ——→ Sâ*n*krântika.

(1) T. S. 1465, p. 900 bc. (T. S. : édition de Taishô Issaikyô).

2°) *Le Samayabhedoparacanacakra* : de Vasumitra. Il y a une traduction tibétaine et trois traductions chinoises dont la plus ancienne date des environs de 400. Son origine est certainement sarvâstivâdin.



Si l'on compare cette liste aux trois précédentes, on s'aperçoit tout de suite qu'elle est directement apparentée à la dernière, celle du *Çâriputrapariprcchâsûtra*. En effet :

a) les dates d'apparition des sectes sont les mêmes ;

b) l'ordre des cinq premières sectes des Mahâsâṅghika et celui des quatre sectes des Vatsîputrîya sont les mêmes dans les deux cas.

Les différences sont beaucoup plus sensibles avec les deux autres listes. Mais, même entre les deux listes cachemiriennes, il y a des divergences :

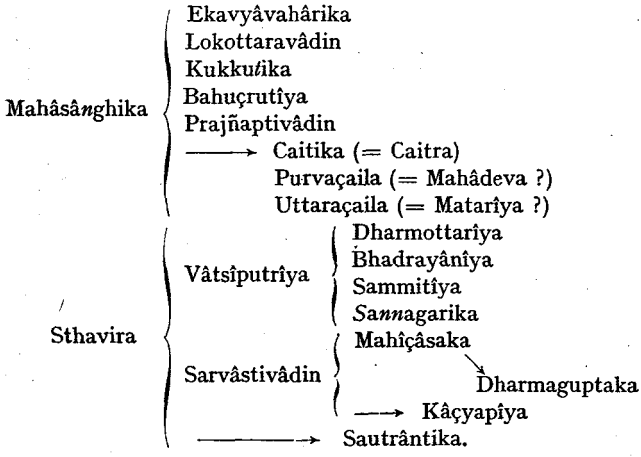
a) les trois dernières sectes Mahâsâṅghika ne portent pas les mêmes noms ; ceux donnés par le *Sûtra* sont même inconnus par ailleurs ; il peut s'agir de synonymes peu usités ;

b) le *Sûtra* ignore les Haimavata, comme le *Dîpavamsa* singhalais ; cette secte pose un problème, sur lequel nous reviendrons plus loin ;

c) le *Sûtra* distingue les Sûtravâdin des Sâṅkrântika et les Kâçyapîya des Suvarsaka alors que Vasumitra les identifie ; il semble que ce dernier ait raison ;

d) Vasumitra, qui était un Sarvâstivâdin, a tendu à donner à sa secte une importance beaucoup plus grande qu'elle n'en avait ; contrairement aux trois autres listes, il fait dériver des Sarvâstivâdin toutes les sectes des Sthavira, à la seule exception des Haimavata ; il est évident que ce trait est une falsification d'origine sarvâstivâdin et ne doit pas être considéré comme ayant une valeur historique.

On en vient donc à reconstituer ainsi la liste cachemirienne commune (on laisse de côté les dates, sur lesquelles il y a du reste accord) :



3°) *Le Mañjuçrîparipṛcchâsûtra* (1) : selon cet ouvrage, tous les schismes auraient eu lieu dans le 1er s. de l'ère du Nirvâṇa. Les sectes dérivent en file l'une de l'autre :

Mahâsâṅghika	Sthavira
↓	↓
Ekavyâvahârika	Sarvâstivâdin
↓	↓
Lokottaravâdin	Haimavata
↓	↓
Kaukullika	Vâtsîputrîya
↓	↓
Bahuçrutîya	Dharmottarîya
↓	↓
Caitika	Bhadrayânika
↓	↓
Pûrvaçaila	Sammitîya
↓	↓
Uttaraçaila	Sandagairika
	↓
	Mahîçâsaka
	↓
	Dharmaguptaka
	↓
	Kâçyapîya
	↓
	Sautrântika

Cette liste n'est évidemment qu'une mauvaise lecture du tableau donné par Vasumitra, dans lequel on a supprimé toutes les liaisons secondaires et omis la secte des Prajñaptivâdin pour obtenir le nombre traditionnel de 18 sectes. Le *Sûtra*, traduit en chinois en 518 par Saṅghavara, date au plus tard de la fin du ve s. Il est postérieur au traité de Vasumitra dont il s'inspire. Il donne une simple liste et non un tableau, ce qui caractérise une époque déjà plus récente.

La traduction des termes de cette liste a donné lieu à plusieurs erreurs car on

(1) T. S. 468, p. 501 ab.

s'est basé sur la *Mahâvyutpatti* chinoise (1). Or le chapitre CCLXXIV de celle-ci, consacré aux noms des sectes, comporte plusieurs interprétations qui sont fausses, comme l'a bien vu le professeur Anesaki dans son édition de cet ouvrage, où il les signale par le signe : (!). Il est grand temps d'aller plus loin et de rectifier ces erreurs :

a) Le 6e terme de la 1re colonne, 只 底 舸, que la *Mahâvyutpatti* lit : *Jetavanîya*, doit être lu : *Caitika* car la prononciation ancienne est *'t'çie-'tiei-kâ* (KARLGREN), la prononciation moderne *tche-ti-ko* et la prononciation japonaise *shi-tai-ka*. On voit bien que l'initiale est la palatale sourde correspondant au *c* sanskrit et non la sonore qui correspond au *j* de cette même langue. Par conséquent 只 底 舸 (*tche-ti-ko*) doit bien être lu *Caitika* et non *Jetavanîya*. C'est du reste *Caitika* qui est attendu à cette place.

b) Le 8e terme de la 2e colonne, 苏 山 est traduit par *Abhayagirivâsin* dans la *Mahâvyutpatti*. Or cette expression signifie « mont des herbes sauvages » et non « mont de l'impavide » comme *Abhayagiri*. Par contre, elle traduit très bien *Sandagiri*, « mont des broussailles », forme proche de *Sannagiri(ka)*, nom de la quatrième secte des Vâtsîputrîya, que l'on attend justement à cette place.

c) Le 9e terme de la 2e colonne, 大 不 可 棄, est traduit par *Mahâ-Avantaka* dans la *Mahâvyutpatti*. D'autre part, une note de notre *Sûtra* donne une autre traduction du terme sanskrit : 能 射. Or l'interprétation correcte de 棄 n'est pas « vomir », sanskrit VAM, comme le suggère la *Mahâvyutpatti*, mais bien « quitter, abandonner, négliger », qui correspond au sanskrit ÇIS. Du reste, *Mahâ-Avantaka* ne représente nullement l'expression chinoise, car il néglige la valeur potentielle de 可 Il ne peut correspondre, à la rigueur, qu'à 大 不 棄. Pour rendre correctement l'expression chinoise en conservant la racine VAM, il faudrait *Mahâ-Avamya*, ce qui est bien différent de *Mahâ-Avantaka*. Au contraire, on peut restituer, à partir de la racine sanskrite ÇIS, une forme qui conserve cette valeur potentielle : *Mahâ-Açesya* qui, à cause du sandhi interne, devient *Mahâçesya* et est très proche, phonétiquement, de *Mahâçâsa(ka)*, qui est un doublet fréquent de *Mahîçâsaka*. La première sifflante est conservée, la seconde est remplacée par une autre sifflante, fait courant dans les formes prâkritisées. La seconde traduction chinoise, donnée en note, 能 射, signifie « pouvant tirer à l'arc » et correspond au sanskrit *Mahesvâsaka* « grand archer », épithète de Çiva. Cette forme est également très proche de *Mahîçâsaka*. Cette fois, le *î* est remplacé par le *e*, voyelle justement apparentée au *î* dans la phonétique sanskrite. La première sifflante, *ç*, est rendue par le groupe consonantique *sv*, car on a pu considérer que *ç* était une consonne prâkrite représentant le groupe sanskrit *sv*. Le passage successif de *sv* à *ss* puis à *s*, suivi de la confusion des sifflantes, *ç* pour *s*, s'explique très bien en phonétique prâkrite. Enfin, la dernière sifflante est conservée. Par conséquent, les deux expressions chinoises cernent bien, dans leur traduction, le sanskrit *Mahîçâsaka* que l'on attend précisément à cette place. L'hypothèse de Przyluski (2), identifiant à cause de ce dernier fait *Mahîçâsaka* et *Mahâ-Avantaka* et en tirant la preuve de la résidence des Mahîçâsaka dans l'Avanti, n'est donc nullement fondée.

4°) *La première liste de Bhavya* : bien que Târanâtha, qui la reproduit, l'attribue aux Sthavira, elle est d'origine cachemirienne et sarvâstivâdin. C'est, comme la

(1) Les erreurs semblent bien venir de S. JULIEN : *Listes diverses des dix-huit écoles schismatiques qui sont sorties du Bouddhisme*, J. A., t. XIV, 1859, pp. 327-361, dont la 1re liste est une réédition de celle du *Mañjuçrîparipṛcchâsûtra*. On va voir que Przyluski lui-même ne l'a pas rectifiée.

(2) *Concile de Râjagṛha*, p. 235.

précédente, une mauvaise lecture du tableau de Vasumitra transformé en liste. La tradition connexe date le premier schisme de 160 EN, mais cette date est plus que suspecte pour des raisons que nous indiquerons ailleurs.

Mahâsâ*n*ghika	Sthavira (= Haimavata)
Ekavyâvahârika	Sarvâstivâdin (= Vibhajyavâdin, Hetuvâdin, Muru*n*taka)
Lokottaravâdin	Vâtsîputrîya
Bahuçrutîya	Dharmottarîya
Prajñaptivâdin	Bhadrayânîya
Caitika	Sammitîya (= Avantaka, Kurukula)
Pûrvaçaila	Mahîçâsaka
Aparaçaila	Dharmaguptaka
	Dharmasuvarsaka (= Kâçyapîya)
	Uttarîya (= Sâ*n*krântivâdin)

On constate que :

a) les Kukku*ṭ*ika ont été omis, mais les Prajñaptivâdin figurent dans la 1re colonne ; comme dans la liste précédente, on a omis un terme pour obtenir le total de 18 sectes, mais le choix a été différent ;

b) les *Sa*nnagarika manquent dans la 2e colonne, et les Haimavata sont identifiés aux Sthavira, ce qui permet d'obtenir le total de 18 sectes.

Il est facile de reconstituer la liste dont s'inspirent à la fois celle-ci et la précédente. On a :

Mahâsâ*n*ghika	Sthavira
Ekavyâvahârika	Haimavata
Lokottaravâdin	Sarvâstivâdin
Kukku*ṭ*ika	Vâtsîputrîya
Bahuçrutîya	Dharmottarîya
Prajñaptivâdin	Bhadrayânîya
Caitika	Sammatîya
Pûrvaçaila	*Sa*nnagarika
Aparaçaila (= Uttaraçaila)	Mahîçâsaka
	Dharmaguptaka
	Kâçyapîya (= Suvarsaka)
	Sautrântika (= Uttarîya, Sâ*n*krântivâdin).

Ce qui n'est que la mise en liste du tableau donné par Vasumitra. Chronologiquement, cette liste commune est postérieure à ce tableau, mais antérieure aux 3e et 4e listes cachemiriennes qui en dérivent. En se basant sur les dates des traductions chinoises, on a :

1) Tableau du *Çâriputraparipṛcchâsûtra*, vers 300.

↓

2) Tableau de Vasumitra, vers 350.

↓

3) Mise en liste du tableau de Vasumitra, vers 400.

↙ ↘

4) Liste du *Mañjuçrîparipṛcchâsûtra*, vers 450

5) Liste nº 1 de Bhavya, vers 450

5°) *La liste des cinq sectes de l'Uddiyâna* : les historiens chinois du Bouddhisme ont conservé le souvenir d'une classification en cinq sectes, ces cinq sectes étant parfois données pour les cinq troncs des dix-huit sectes (1). Outre le fait que cette classification n'est connue, dans l'Inde, que dans les ouvrages de cette région, ceux-ci en donnent une explication satisfaisante. Le *Çâriputraparipṛcchâsûtra*, traduit entre 317 et 420 (2), après avoir donné le tableau des sectes, déclare qu'à l'époque où il fut rédigé, vers 300, il ne restait plus que cinq sectes, à savoir les Mahâsâṅghika, les Dharmaguptaka, les Sarvâstivâdin, les Kâçyapîya et les Mahîçâsaka. Nous savons par des témoignages irrécusables (inscriptions, littérature pâli, récits de voyage de Hiuan-tsang et d'I-tsing) qu'en fait bien d'autres sectes prospéraient encore à cette époque, mais hors de l'Uddiyâna, ce qui explique l'erreur du *Sûtra* sur ce point. C'est dans l'Uddiyâna que Hiuan-tsang rencontra les derniers survivants de ce groupe de cinq sectes (3) qui étudiaient leurs cinq *Vinayapitaka*, mais étaient tombés dans les errements de la magie. Près d'un siècle plus tard, I-tsing les signale encore dans la même région (4). Un autre ouvrage indien, traduit vers la même époque que le *Sûtra* (5), donne une description des cinq sectes qui est presque identique à celle de ce dernier, mais place les Sarvâstivâdin en tête, ce qui paraît signifier que son auteur appartenait à cette secte. Il est remarquable que ces deux ouvrages, dans cette description, font un éloge égal des cinq sectes. Cela semble indiquer que celles-ci vivaient, dans l'Uddiyâna, en parfaite concorde. En tout cas, aucun de ces deux documents ne prétend que ces cinq sectes étaient les cinq sectes originelles ni n'en fait dépendre une classification des dix-huit sectes. Au contraire, l'un d'entre eux, et probablement le plus ancien, explique clairement qu'elles représentaient tout ce qui restait (dans sa région tout au moins) des dix-huit sectes à l'époque où il fut rédigé. On ne trouve en fait aucun document indien qui justifie les classifications chinoises basées sur ces cinq sectes. On doit donc considérer celles-ci comme absolument fausses, d'autant plus qu'elles sont contredites par toutes les autres classifications des dix-huit sectes que nous étudions plus précisément ici.

II. — LES TRADITIONS DE LA SECONDE ÉPOQUE

Elles datent des VIe et VIIe s. et sont caractérisées par leur répartition des sectes entre trois ou quatre groupes principaux.

A. — LA TRADITION DES MAHASANGHIKA

C'est la seconde liste de Bhavya. Târanâtha l'attribue aux Mahâsâṅghika, ce qui est possible car elle diffère de toutes celles que nous avons vues précédemment. C'est une classification en trois groupes principaux, ce qui peut la faire placer chronologiquement entre les dernières listes cachemiriennes du Ve s. et les listes des Mûlasarvâstivâdin du VIIe s., donc au VIe s.

(1) Voir surtout CHAVANNES : *Mémoire sur les religieux éminents*, Paris, 1894, p. 131, note, qui cite des textes et essaie de les interpréter et, tout récemment LIN-LI KOUANG : *Introduction au Compendium de la Loi*, pp. 193-194.
(2) T. S. 1465, p. 900 c.
(3) WATTERS : *On Yuan-chwang's travels in India*, Londres 1904, t. I, pp. 226-227.
(4) TAKAKUSU : *A record of the buddhist religion*, Oxford, 1896, p. XXIV.
(5) T. S. 1470, pp. 925 c-926 a.

- Sthavira
  - Sarvâstivâdin
    - Sarvâstivâdin
    - Sautrântika
  - Vâtsîputrîya
    - Sammatîya
    - Dharmottarîya
    - Bhadrayânîya
    - Sannagarika
- Mahâsâṅghika
  - Mahâsâṅghika
  - Pûrvaçaila
  - Aparaçaila
  - Râjagirika
  - Haimavata
  - Caitika
  - Siddhârthika
  - Gokulika
- Vibhajyavâdin
  - Mahîçâsaka
  - Kâçyapîya
  - Dharmaguptaka
  - Tâmraçâtîya.

On remarque que :

a) les Vibhajyavâdin forment un groupe à part, nettement distinct des Sarvâstivâdin ; ceci indique une origine méridionale, car les Sarvâstivâdin étaient absents dans le Sud, au contraire des Vibhajyavâdin ; de plus, le fait que le souvenir des rapports entre les deux groupes ait été perdu indique une date assez tardive ;

b) les Vâtsîputrîya sont issus directement des Sthavira et non pas, comme le soutenait Vasumitra, des Sarvâstivâdin ;

c) l'ordre des quatre sectes Vâtsîputrîya est nouveau ; notamment les Sammatîya ont la première place, ce qui n'est sans doute pas sans rapport avec l'importance qu'ils prirent vers le début du VIIe s. comme Hiuan-tsang et I-tsing le rapportent ;

d) les grandes sectes des Mahâsâṅghika, sauf les Gokulika, nommés du reste les derniers, ont disparu ; par contre les quatre sectes Andhaka de Buddhaghosa sont nommées, ce qui semble indiquer une origine méridionale ;

e) les Haimavata sont placés parmi les sectes Mahâsâṅghika, au contraire des listes précédentes qui les plaçaient parmi les Sthavira, mais d'accord avec Vinîtadeva ;

f) les Tâmraçâtîya sont nommés, comme dans le tableau des Sammatîya donné plus haut ; il faut peut-être y voir une indication géographique, le pays Andhra étant très proche du Mahârâṣṭra et du Mâlva, principaux domaines des Sammatîya et apparentés ;

Cette tradition est d'origine nettement méridionale. Si Târanâtha a raison, elle avait donc cours chez les Mahâsâṅghika du Sud, c'est-à-dire au pays d'Andhra, autour d'Amarâvatî. Ceci est d'autant plus plausible qu'elle diffère nettement des deux autres traditions méridionales, celles des Theravâdin de Ceylan et des Sammatîya de l'Ouest. Elle a donc une grande valeur documentaire. D'autre part, elle appartient à une époque relativement tardive. C'est sans doute la plus récente des trois listes données par Bhavya. En reflétant l'état des sectes à cette époque, probablement le VIe s., elle fournit un jalon appréciable dans l'échelle chronologique de nos données.

B. — LA TRADITION DES MULASARVASTIVADIN

Elle nous est transmise, pour la fin du VIIe s., par I-tsing, mais sous une forme incomplète, et, pour le VIIIe s., par Vinîtadeva. Elle comporte quatre groupes principaux.

1°) *La liste de I-tsing* (1) :

1) Arya-Mahâsâ*n*ghika, 7 subdivisions, non précisées.
2) Arya-Sthavira : 3 subdivisions, non précisées.
3) Arya-Mûlasarvâstivâdin : 4 subdivisions :
   a) Mûlasarvâstivâdin.
   b) Dharmaguptaka.
   c) Mahîçâsaka.
   d) Kâçyapîya.
4) Arya-Sammatîya : 4 subdivisions, non précisées.

Il est possible de la reconstituer en partie notamment à l'aide de la liste de Vinîtadeva :

1) Arya-Mahâsâ*n*ghika { Mahâsâ*n*ghika ? ; Lokottaravâdin ? ; Bahuçrutîya ? ; Prajñaptivâdin ? ; Haimavata ? ; Pûrvaçaila ? ; Aparaçaila ? } *sous les plus expresses réserves*

2) Arya-Sthavira { Jetavanîya ; Abhayagirivâsin ; Mahâvihâravâsin } (*très probable*)

3) Arya-Mûlasarvâstivâdin { Mûlasarvâstivâdin ; Dharmaguptaka ; Mahîçâsaka ; Kâçyapîya }

4) Arya-Sammatîya { Sammatîya (ou Vâtsîputrîya) ; Dharmottarîya ; Bhadrayânîya ; Sa*n*nagarika } (*probable*)

2°) *La liste de Vinîtadeva* :

Elle diffère sensiblement de la précédente et renferme quelques erreurs notables.

Mahâsâ*n*ghika { Pûrvaçaila ; Aparaçaila ; Haimavata ; Lokottaravâdin ; Prajñaptivâdin }

Sarvâstivâdin { Mûlasarvâstivâdin ; Kâçyapîya ; Mahîçâsaka ; Dharmaguptaka ; Bahuçrutîya ; Tâmraçâtiya ; Vibhajyavâdin }

(1) Takakusu : *A record of the buddhist religion*, pp. XXIII-XXIV et 7-20.

Sthavira	Jetavanîya
	Abhayagirivâsin
	Mahâvihâravâsin
Sammatîya	Kaurukullaka (?)
	Avantaka (?)
	Vâtsîputrîya.

Dans cette liste, on doit noter que :

a) les Haimavata sont rangés parmi les Mahâsâ*n*ghika, comme dans la liste mahâsâ*n*ghika ci-dessus ;

b) les sectes mahâsâ*n*ghika du Nord et du Sud semblent aussi mal connues, soit qu'elles aient disparu à cette époque, ce qui est probable, soit que la liste ait été élaborée dans une région éloignée à la fois du Cachemire et du pays d'Andhra, en l'occurrence au Magadha ou au Madhyadeça, où, selon I-tsing, les Mûlasarvâstivâdin étaient alors les plus nombreux (il ne fait guère de doute que la liste de I-tsing provienne de cette région) ;

c) les Mahîçâsaka, Dharmaguptaka, Kâçyapîya, Tâmraçâtîya et Vibhajyavâdin sont rangés parmi les Sarvâstivâdin, ce qui est un indice d'origine sarvâstivâdin ;

d) les Bahuçrutîya sont également rangés parmi les Sarvâstivâdin et non parmi les Mahâsâ*n*ghika, comme dans les listes plus anciennes ; rappelons que Vasumitra signale la parenté doctrinale qui existait entre les Bahuçrutîya et les Sarvâstivâdin ;

e) pour la première fois apparaît une secte vibhajyavâdin, distincte mais apparentée aux Mahîçâsaka, Dharmaguptaka, Kâçyapîya et Tâmraçâtîya, ce qui pose un problème ;

f) les trois sectes singhalaises sthavira sont nommées ; ceci prouve que l'origine géographique de cette liste était en rapports suivis avec Ceylan, et renforce l'hypothèse de l'origine magadhienne ;

g) les Sammatîya ont éclipsé toutes les sectes apparentées et deviennent tête de groupe ; Hiuan-tsang, dans le second quart du VIIe s., avait déjà signalé leur grande importance numérique ;

h) les trois petites sectes vâtsîputrîya, les Dharmottarîya, les Bhadrayânîya et les *San*nagarika, ont disparu.

III. — LES TRADITIONS DE LA TROISIÈME ÉPOQUE

Ce ne sont que des rééditions plus ou moins altérées des listes anciennes.

A. — LES LISTES CHINOISES

Elles sont données notamment par le *San louen yi Kiuan* traduit par Stanislas Julien (1), et ne sont que des copies fidèles des tableaux et des listes de la tradition cachemirienne de la première époque. Les seules différences notables proviennent des erreurs de traduction de Stanislas Julien. Il est inutile de les redonner ici.

(1) *Listes diverses des dix-huit écoles schismatiques qui sont sorties du Bouddhisme.*

B. — LES LISTES TIBÉTAINES DE TARANATHA

Ce sont des copies assez fidèles des trois listes de Bhavya et de celle de Vinîtadeva. Les plus grosses erreurs proviennent des fautes de lecture de Schiefner : ce n'est pas le texte tibérain qui a tort, c'est la traduction allemande.

Dans sa copie de la liste 1 de Bhavya, qu'il attribue aux Sthavira, Târanâtha omet seulement de citer les synonymes donnés par Bhavya.

Sa copie de la liste 2 de Bhavya, qu'il attribue aux Mahâsâ*n*ghika, est entièrement correcte. Schiefner se trompe en traduisant *don-grub-pa*, qui signifie Siddhârthika, par Sa*m*krânti.

Târanâtha copie le tableau 3 de Bhavya, qu'il attribue correctement aux Sammatîya, en le transformant en simple liste à quatre groupes : Sarvâstivâdin, Vâtsîputrîya, Haimavata et Mahâsâ*n*ghika. Schiefner se trompe en traduisant *man-ston-pa*, qui signifie Mahâçâsaka, par Bahuçrutîya, dans le premier groupe.

La copie de la liste de Vinîtadeva est entièrement correcte.

C. — LES AUTRES LISTES TIBÉTAINES

Elles se rattachent toutes aux traditions des Mûlasarvâstivâdin de la deuxième époque. Elles sont plus récentes de plusieurs siècles, mais comportent toujours les mêmes quatre groupes que celles-ci : Sarvâstivâdin ou Mûlasarvâstivâdin, Mahâsâ*n*ghika, Sammatîya et Sthavira. En général, elles se contentent, comme I-tsing, de donner le nombre de subdivisions de chaque groupe sans en préciser la composition, et ces nombres sont assez variables.

Les *Varsâgraprcchâsûtra* (1), traduits au XIe s., donnent :

- Arya-Sarvâstivâdin
  - Kâçyapîya
  - Mahîçâsaka
  - Dharmaguptaka
  - Mûlasarvâstivâdin
- Arya-Mahâsâ*n*ghika
  - Pûrvaçaila
  - Aparaçaila
  - Haimavata
  - Vibhajyavâdin
  - Prajñaptivâdin
  - Lokottaravâdin
- Arya-Sammatîya
  - Tâmraçâtîya
  - Avantaka
  - Kurukulla
  - Bahuçrutîya
  - Vâtsîputrîya
- Arya-Sthavira
  - Jetavanîya
  - Abhayagirivâsin
  - Mahâvihâravâsin

On doit noter que :

(1) *Mdo*, LXXIV, 2 ; XCV, 16 ; XC, 2, 6 et 21. ROCKHILL : *Life of the Buddha*, Londres, 1884, p. 183, n. 1.

a) le groupe sarvâstivâdin est celui d'I-tsing, bien que l'ordre soit changé, et il est en accord avec les listes plus anciennes ;

b) le groupe mahâsâṅghika est identique à celui de Vinîtadeva, qui est correct, mais on y a incorporé les Vibhajyavâdin pour une raison obscure ; c'est certainement une erreur ;

c) l'incorporation des Tâmraçâtiya et des Bahuçrutîya dans le groupe sammatîya est une erreur manifeste ; à part cela, ce groupe est identique à celui de Vinîtadeva ;

d) le groupe sthavira est identique à celui de Vinîtadeva.

Par conséquent, cette liste n'est qu'une copie de celle de Vinîtadeva, avec quelques erreurs flagrantes. Elle n'apporte rien de nouveau qui soit utilisable.

En résumé, toutes les listes de la troisième période sont des copies plus ou moins correctes des listes des deux périodes précédentes et il n'y a rien à en tirer qui ne soit connu par des documents plus anciens.

Comme il fallait s'y attendre, les traditions divergent d'autant plus entre elles qu'elles sont plus récentes. La comparaison des trois grandes traditions de la première époque doit permettre de reconstituer un tableau des sectes qui reflète assez bien la vérité historique.

On objectera que cet effort est vain, que nous ne possédons que des traditions et non des documents dignes de foi. Cet argument a peu de valeur car :

a) nous avons montré que l'existence de la quasi-totalité des sectes est un fait certain ;

b) les cinq traditions qui nous sont parvenues ont pour origine les points les plus éloignés les uns des autres dans l'Inde, le Cachemire, Ceylan, l'Ouest, l'Andhra et le Magadha, ce qui rendait malaisée l'acceptation par toutes ces régions d'une tradition commune ;

c) ces traditions diffèrent par des détails caractéristiques prouvant suffisamment qu'elles ne dérivent pas toutes d'une même tradition commune.

Par conséquent, nous nous trouvons en présence de traditions indépendantes, chaque secte ayant conservé le souvenir des schismes qui ont ébranlé la Communauté bouddhique et surtout de celui qui lui a donné naissance. Chacune de ces traditions représente l'histoire de ces schismes vue sous un angle particulier, cause de certaines erreurs.

Comparons donc les trois traditions de la première époque, groupe par groupe.

I. — *Les Mahâsâṅghika*

1°) Les trois traditions s'accordent pour faire sortir d'abord deux grandes sectes : les *Ekavyâvahârika* et les *Gokulika* ou *Kukkutika*.

2°) Seules la tradition du Nord connaît les *Lokottaravâdin*. Le seul renseignement que nous ayons sur leur résidence provient de Hiuan-tsang qui les place à Bamiyân, au Nord de l'Afghanistan, ce qui explique assez que les traditions méridionales les aient ignorés. D'autre part, la tradition des Sammatîya attribue aux Ekavyâvahârika les thèses caractéristiques des Lokottaravâdin. Vasumitra les attribue conjointement aux Mahâsâṅghika, Ekavyâvahârika et Kukkutika, et Vinîtadeva attribue aux Lokottaravâdin toutes les thèses que les deux autres attribuent aux Ekavyâvahârika et aux Mahâsâṅghika. Il est donc

probable que les Lokottaravâdin n'étaient guère distincts des Ekavyâvahârika.

3°) Les trois traditions s'accordent pour faire naître les *Bahuçrutîya* et les *Prajñaptivâdin* ensemble, à une date postérieure à celle de l'apparition des deux ou trois grandes sectes précédentes. Les deux traditions non cachemiriennes les font sortir des Gokulika, ce qui est bien possible. Cette précision peut venir des renseignements fournis par les Bahuçrutîya, dont la présence dans le pays d'Andhra, à proximité des centres de ces deux traditions, est attestée par une inscription.

4°) Les trois traditions s'accordent pour faire naître les *Caitika* à une date encore plus tardive. La tradition des Sammatîya les fait sortir des Gokulika. Ceci semble confirmé par le fait que la présence des Caitika est attestée au pays d'Andhra par des incriptions, comme celle des Bahuçrutîya auxquels on attribue la même origine.

5°) Les *Pûrvaçaila, Aparaçaila* ou *Uttaraçaila* sont ignorés des traditions anciennes des Theravâdin et des Sammatîya. Ceci justifie la tradition cachemirienne qui place leur apparition plus tard encore.

6°) Les *Râjagirika* et les *Siddhârthika* sont ignorés des traditions de la première époque. Mais la tradition des Mahâsâṅghika de la seconde époque les place dans ce groupe et Buddhaghosa, au IVe s., leur attribue des thèses nettement mahâsâṅghika.

II. — *Les Sthavira*

1°) Les *Haimavata* sont ignorés de la tradition singhalaise ancienne et de la tradition cachemirienne mahâsâṅghika de la même époque. Vasumitra et les Sammatîya en font une secte sthavira très orthodoxe et complètement séparée des autres sectes de ce groupe. La tradition cachemirienne de Bhavya, qui date aussi de la première époque, fait même de son nom un synonyme de Sthavira. Au contraire, les deux traditions de la seconde époque en font une secte mahâsâṅghika et la placent parmi les sectes mahâsâṅghika du pays d'Andhra, ce qui semble en contradiction avec son nom, qui reflète clairement une origine septentrionale. On ne doit pas se tromper beaucoup en considérant les Haimavata comme un groupe, isolé dans l'Himâlaya, de Sthavira restés très orthodoxes en raison de leur isolement même et qui n'auraient pas été distingués tout d'abord des Sthavira. Plus tard, vers le IVe s., on en fit une secte à part. Plus tard, encore, au Ve ou au VIe s., ils auraient été profondément influencés par des sectes mahâsâṅghika, peut-être par des missionnaires venus du centre de l'Andhra, et auraient pu être considérés désormais comme appartenant au groupe mahâsâṅghika.

2°) Les *Vâtsîputrîya* sont reconnus par les trois traditions (Vasumitra mis à part, et pour cause) comme issus directement et en premier lieu des Sthavira. Les trois traditions sont d'accord pour établir que les *Dharmottarîya*, les *Bhadrayânîya*, les *Sammatîya* et les *Sannagarika* sont les quatre subdivisions de ce groupe.

Il n'y a donc aucun doute à conserver sur ce point.

3°) Au contraire de Vasumitra qui fait sortir toutes les sectes Sthavira des *Sarvâstivâdin*, la tradition des Theravâdin les fait toutes sortir des *Mahîçâsaka*, à l'exception du groupe des Vâtsîputrîya. Mais Vasumitra est un Sarvâstivâdin, alors que dans le Sud ceux-ci sont inconnus, au contraire des Mahîçâsaka. Ces

deux traditions déforment donc la vérité, chacune au profit de sa secte. La tradition des Sammatîya et celle des Mahâsâṅghika du Cachemire sont d'accord sur une solution moyenne : mis à part les Haimavata et le groupe des Vâtsîputrîya, toutes les autres sectes sthavira sont issues des Sarvâstivâdin. En fait, nous possédons tout un ensemble de documents (*Kathâvatthu, Vijñânakâya,* Vasumitra, Bhavya, Vinîtadeva) qui nous prouvent que les Theravâdin, les Mahîçâsaka et les Kâçyapîya rejetaient la thèse fondamentale des Sarvâstivâdin. Dans ce cas, il paraît abusif d'appeler Sarvâstivâdin les Sthavira avant qu'ils ne se divisent en Sarvâstivâdin et non-Sarvâstivâdin (Theravâdin, Mahîçâsaka, Kâçyapîya, etc.) ou Vibhajyavâdîn. Il vaut mieux leur conserver le nom de *Sthavira.*

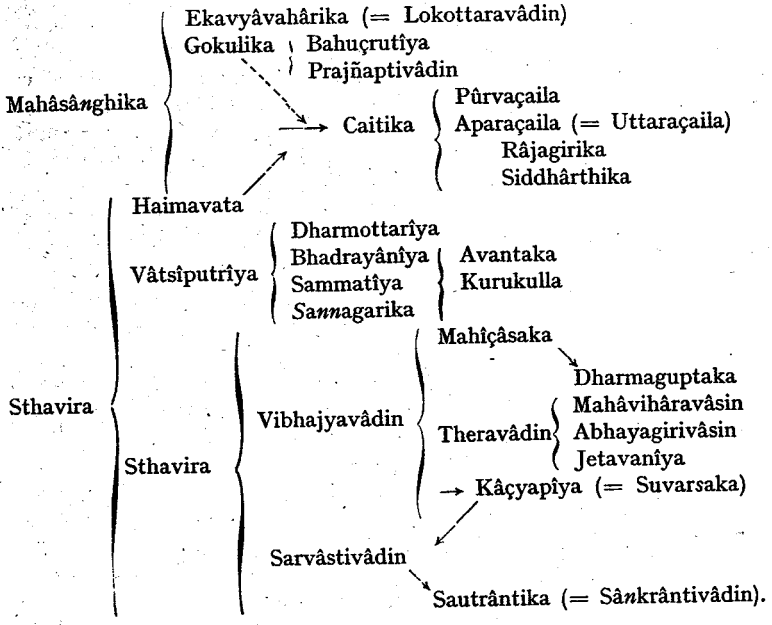
4°) Les traditions cachemirienne et singhalaise sont d'accord pour faire sortir les *Dharmaguptaka* des Mahîçâsaka, et cela ne contredit pas la tradition des Sammatîya.

5°) Toutes les traditions sont d'accord pour faire apparaître les *Kâçyapîya* après les Dharmaguptaka, mais en désaccord sur leur origine. Les Singhalais les font sortir directement des Sarvâstivâdin et, par là, indirectement des Mahîçâsaka ; les Sammatîya et les Mahâsâṅghika du Sud les placent à côté des Mahîçâsaka dans le sous-groupe des Vibhajyavâdin ; les Mahâsâṅghika du Cachemire semblent les faire dériver directement des Sthavira ; Vasumitra en fait évidemment une subdivision des Sarvâstivâdin. Puisque nous savons (*Kathâvatthu, Satyasiddhiçâstra,* Vasumitra, Bhavya, Vinîtadeva) que leur thèse fondamentale représente un compromis entre les thèses sarvâstivâdin et non-sarvâstivâdin, on peut les faire sortir directement du groupe Sthavira, mais un peu plus tard que les Sarvâstivâdin et les Mahîçâsaka.

6°) Vasumitra et les Sammatîya identifient les *Sautrântika* aux *Sânkrântivâdin.* Les Mahâsâṅghika du Cachemire et les Theravâdin en font deux sectes distinctes mais étroitement apparentées. Seuls les Mahâsâṅghika du Cachemire les font sortir directement des Sthavira et non pas, comme toutes les autres traditions, des Sarvâstivâdin. Toutes les traditions semblent d'accord pour les considérer comme la ou les dernières sectes apparues dans le groupe des Sthavira.

7°) Les *Sthavira singhalais* forment un groupe à part, composé de trois sectes, dans les listes des Mûlasarvâstivâdin. La composition en est confirmée par les Chroniques singhalaises, mais il est difficile de placer ce groupe dans les tableaux de la première époque, même celui de Ceylan ne le mentionnant pas. L'étude du *Kathâvatthu* et des *Vinaya* nous montre qu'il appartient au groupe sthavira non-sarvâstivâdin, mais qu'il se distingue à la fois des Mahîçâsaka, dont il se rapproche pourtant le plus, des Dharmaguptaka dont le *Vinaya* est très différent, et des Kâçyapîya. Il faut donc se résoudre à en faire un groupe particulier.

Voici donc le tableau que l'on peut reconstituer après cette discussion des données, tableau qui doit représenter avec une quasi-certitude la filiation réelle des sectes :


Mahâsâṅghika
Ekavyâvahârika (= Lokottaravâdin)
Gokulika
Bahuçrutîya
Prajñaptivâdin
Caitika
Pûrvaçaila
Aparaçaila (= Uttaraçaila)
Râjagirika
Siddhârthika
Haimavata
Sthavira
Vâtsîputrîya
Dharmottarîya
Bhadrayânîya
Sammatîya
Sannagarika
Avantaka
Kurukulla
Sthavira
Vibhajyavâdin
Mahîçâsaka
Dharmaguptaka
Theravâdin
Mahâvihâravâsin
Abhayagirivâsin
Jetavanîya
Kâçyapîya (= Suvarsaka)
Sarvâstivâdin
Sautrântika (= Sâṅkrântivâdin).

CHAPITRE II

L'apparition des sectes

Le titre de ce chapitre est bien ambitieux car la pauvreté de nos documents sur la question rend très incertain le projet d'écrire jamais rien de précis et de définitif sur la question.

1° *Les Mahâsâṅghika*

Le premier grand schisme, celui qui scinda la Communauté, jusqu'alors indivise, en Sthavira et Mahâsâṅghika, est celui sur lequel nous avons, de beaucoup, le plus de documents. Malheureusement, ces derniers sont loin de s'accorder et il est nécessaire de reporter à un prochain ouvrage leur étude détaillée et critique (1). Il ne s'agit donc ici que d'une mise au point rapide, bien que basée sur un travail sérieux.

Le premier grand schisme est postérieur au concile de Vaiçâlî, dont toutes les sectes donnent un récit sensiblement équivalent dans leurs *Vinayapiṭaka*, et que ceux-ci s'accordent à dater de 100-110 E. N. (ère du Nirvâṇa) (2). S'il lui était antérieur, le récit du *Vinaya* des Mahâsâṅghika différerait beaucoup plus des autres et, puisqu'il s'agissait de raconter une querelle, les sectes auraient choisi le récit du premier schisme, si important, plutôt que celui du concile de Vaiçâlî, très secondaire.

Des sources diverses s'accordent pour expliquer le grand schisme par les cinq propositions de Mahâdeva concernant la nature de l'Arhant, que rejetèrent les Sthavira, peu nombreux mais savants, et qu'adoptèrent les Mahâsâṅghika, plus nombreux mais moins érudits. D'après ces mêmes sources, l'événement se serait déroulé à Pâṭaliputra dans la première moitié du IIe s. E. N., et les Sammatîya de Bhavya précisent même : en 137 E. N., sous le règne de Nanda et Mahâpadma, c'est-à-dire en 480 — 137 = 343 A. C. (*ante christum*) environ (3). Des sources cachemiriennes tardives (Vasumitra) donnent 100, 110 ou 116 E. N., sous Dharmâçoka, mais ceci est contesté par le silence d'autres sources cachemiriennes plus anciennes et d'origines diverses (*Vibhâṣâ*, *Çâriputrapariprcchâsûtra*) qui, tout en reconnaissant formellement le rôle d'arbitre joué par le roi de Magadha en cette occasion, ne donnent pas son nom et ne précisent pas la date. Si le roi avait été Dharmâçoka, le grand protecteur du Bouddhisme, son nom n'aurait pas été oublié par ces deux textes. D'autre part, placer Dharmâçoka au début du IIe s. E. N. est impossible (4).

Par conséquent, on peut placer le schisme des Mahâsâṅghika vers 140 E. N.,

(1 *Etude d'ensemble sur les premiers conciles bouddhiques*, chap. III.
(2) Hofinger : *Concile de Vaiçâlî*, passim.
(3) Si l'on a Nanda et Mahâpadma en 137 EN, le Nirvâṇa doit se situer aux environs de 480. Il y a accord entre les Sammatiya et les Theravâdin.
(4) Bareau : *La date du Nirvâṇa*, J. A., 1953, t. CCXLI, fasc. 1, pp. 27-62.

soit 340 A. C., à Pâṭaliputra, sous les rois Nanda et Mahâpadma, qui arbitrèrent le conflit et donnèrent raison à la majorité, c'est-à-dire aux Mahâsâṅghika. Ceux-ci adoptèrent les cinq propositions de Mahâdeva sur l'Arhant et se séparèrent des Sthavira qui les rejetèrent.

2° *Les Ekavyâvahârika, Lokottaravâdin et Gokulika*

Les sources du Nord-Ouest s'accordent pour dater leur apparition du IIe s. E. N., et Paramârtha attribue l'origine de leur séparation à des différends sur l'authenticité des *Mahâyânasûtra* (1). Il est impossible de vérifier l'une ou l'autre de ces données. Pourtant, le laps de temps écoulé entre le premier schisme et celui-ci, un demi-siècle au plus, est apparemment beaucoup trop court pour rendre compte de l'évolution des Mahâsâṅghika vers le Mahâyâna et de l'élaboration des principaux *Sûtra* de celui-ci. Ou bien le schisme est plus tardif d'un siècle ou deux, ou bien il eut une autre discussion pour origine. Le problème est d'autant plus compliqué que l'on ignore s'il convient ou non d'identifier les Ekavyâvahârika aux Lokottaravâdin, et que l'on ne connaît pas la forme exacte du nom des Gokulika et par conséquent son interprétation, ce qui pourrait nous être utile. Il est possible que le schisme ait eu lieu vers la fin du IIe s. E. N., soit vers 300 A. C., et ait été occasionné par des controverses portant sur certaines tendances prémahâyânistes des Mahâsâṅghika, soit dans leur bouddhologie, comme le suggère le nom de Lokottaravâdin, soit dans leur ontologie, comme peut le faire croire le nom d'Ekavyâvahârika, et que ces tendances aient été consignées dans de nouveaux *Sûtra*, première ébauche des *Mahâyânasûtra*. Ce n'est là qu'une hypothèse, mais n'oublions pas qu'au IIe s. E. N., nous sommes encore en pleine période d'élaboration et de rédaction des *Sûtrapiṭaka*, comme l'attestent les nombreux textes de ces recueils qui existent en pâli mais non en chinois, et réciproquement.

3° *Les Bahuçrutîya et les Prajñaptivâdin*

Ces deux sectes semblent bien nées d'une scission interne provoquée parmi les Gokulika par une controverse concernant, d'après Paramârtha, le sens superficie et le sens profond des Ecritures, la vérité relative et la vérité absolue.

D'après les sources du Cachemire, ce schisme serait le dernier du IIe s. E. N., et se placerait donc dans le premier quart du IIIe s. A. C., vers 290. Mais, comme ces sources ont une tendance très nette à faire apparaître toutes les sectes issues des Mahâsâṅghika avant celles nées des Sthavira, ce qui est suspect *a priori* comme trop systématique, il nous est permis de croire que le schisme des Bahuçrutîya et Prajñaptivâdin est postérieur à cette époque. En le plaçant dans la première moitié du IIIe s. E. N., soit en 250 A. C. environ, on ne doit pas être très loin de la vérité.

4° *Les Caitika*

La date de l'apparition de cette école est également inconnue. Les sources du Nord-Ouest la placent, soit à la fin du IIe s. E. N., soit au début du IIIe s. E. N., c'est-à-dire aux environs de 200 E. N., 280 A. C. Les Caitika, peuvent être apparus vers la fin du IIIe s. E. N., soit en 200 A. C. environ. D'après Paramârtha, un nouveau Mahâdeva aurait semé le trouble dans les esprits en raison de fausses ordinations et, banni par tous, il se serait retiré avec ses disciples dans les mon-

(1) Demiéville : *Origine des sectes*, p. 43.

tagnes. Puisque la seule inscription qui les nomme a été trouvée à Amarâvatî et que l'ensemble des traditions et des listes les apparente aux sectes dites Andhaka, il est permis de supposer que les Caitika, expulsés de la vallée du Gange, auraient été fonder le grand centre bouddhique du pays d'Andhra.

5° *Pûrvaçaila et les Aparaçaila*

Ils sont inconnus de deux des trois listes les plus anciennes, et celles-ci proviennent de régions proches de leur domaine d'élection, le pays d'Andhra. Ce silence semble indiquer une origine tardive, peut-être le cours du Ier s. A. C. Ces deux sectes représentent deux écoles issues des Caitika mais l'on ignore complètement ce qui les différencie de ceux-ci et même entre elles, si ce n'est deux résidences distinctes, quoique voisines.

6° *Râjagirika et les Siddhârthika*

Ignorées de toutes les listes anciennes, ces deux sectes du pays d'Andhra semblent très tardives, peut-être même du IIIe ou du IVe s. de notre ère. On ignore tout de ce qui leur a donné naissance et de ce qui les différencie des autres sectes andhaka, à part quelques thèses d'un intérêt secondaire.

7° *Vâtsîputrîya*

Toutes les traditions s'accordent pour faire du schisme d'où naquirent les Vâtsîputrîya le premier de ceux qui déchirèrent le groupe des Sthavira et pour le placer aux environs de 200 E. N., c'est-à-dire 280 A. C. Il aurait été provoqué par l'enseignement du personnalisme (*pudgalavâda*) par Vâtsîputra.

8° *Les Sammatîya, Bhadrayânîya, Dharmottarîya et Sannagarika*

Ces quatre sectes, toutes issues des Vâtsîputrîya, sont apparues entre le IIIe s. A. C. et le Ier s. P. C. mais on ignore à quelles dates précises. Leur ordre de naissance paraît bien être : Dharmottarîya, Bhadrayânîya, Sammatîya et *Sannagarika*. On ne sait ce qui provoqua leur apparition et l'on connaît mal ce qui les différenciait.

9° *Les Sarvâstivâdin et les Vibhajyavâdin*

La seconde controverse qui divisa les Sthavira concernait le panréalisme (*sarvâstivâda*) enseigné par Kâtyâyanîputra et réfuté par Maudgalîputra. On peut la placer au milieu du IIIe s. A. C. et il est permis de supposer que ce fut elle qui provoqua la réunion par Dharmâçoka d'un second concile de Pâṭaliputra, à la suite duquel Maudgalîputra et les Vibhajyavâdin eurent gain de cause contre Kâtyâyanîputra et les Sarvâstivâdin qui furent exilés ou s'exilèrent eux-mêmes et allèrent convertir le Cachemire (1).

10° *Les Kâçyapîya*

L'apparition des Kâçyapîya, dont la thèse principale représente un compromis entre celle des Sarvâstivâdin et celle des Vibhajyavâdin, doit être de peu postérieure au schisme qui sépara ces deux dernières sectes, car elle a dû se produire à

(1) Cf. L. V. P. : *L'Inde au temps des Maurya*, pp. 133-139.

une époque où la querelle concernant le réalisme était encore chaude. Si le second concile de Pâṭaliputra date de 244 A. C., on peut fixer approximativement la naissance des Kâçyapîya à la décade 240-230 A. C.

11° *Les Mahîçâsaka et les Theravâdin*

Il semble bien que ces deux sectes ne soient que les variétés continentale et singhalaise des Vibhajyavâdin, devenues distinctes au cours du temps en raison de leur séparation géographique accrue par certains événements politiques comme la lutte des Singhalais contre les envahisseurs tamouls aux IIe et Ier s. A. C. Cette séparation aurait favorisé une évolution distincte de ces deux parties de la secte des Vibhajyavâdin.

12° *Les Dharmaguptaka*

Toutes les sources s'accordent pour les faire sortir des Mahîçâsaka et leur donnent, plus ou moins formellement et directement, les Kâçyapîya comme secte-fille. Il paraît pourtant difficile de placer l'apparition des Dharmaguptaka dans les 10 ou 15 ans que nous venons d'attribuer à l'intervalle séparant la naissance des Vibhajyavâdin, donc des Mahîçâsaka, de celle des Kâçyapîya. Quoi qu'il en soit, on ne doit pas commettre une erreur trop grave en les faisant apparaître dans la dernière moitié du IIIe s. A. C. Il semble que le schisme qui les sépare des Mahîçâsaka ait eu pour origine les controverses sur les valeurs respectives du don au Buddha et du don au Saṅgha et sur l'identité ou la distinction entre les carrières du Buddha et des Çrâvaka.

13° *Les Sautrântika*

Toutes les sources s'accordent pour les considérer comme la dernière venue des sectes issues des Sthavira, et les listes du Nord-Ouest placent leur apparition au IVe s. E. N., soit vers 150 A. C. au plus tôt. Les deux noms de cette école, Sautrântika et Saṅkrântivâdin, font hésiter sur les propositions qui les obligèrent à se séparer des Sarvâstivâdin : ils ne reconnaissaient que l'autorité des *Sûtra* et non celle de l'*Abhidarma* et soutenaient que les cinq agrégats transmigrent d'une existence à l'autre.

14° *Les Haimavata*

Tout ce qui concerne la nature et l'histoire de cette secte, au reste peu importante, est une énigme.

CHAPITRE III

L'expansion du Bouddhisme et la répartition géographique des sectes

Toute l'histoire du Buddha s'est déroulée dans un territoire allant de Kapilavastu au Nord à Bodh-Gayâ au Sud et de Kauçâmbî à l'Ouest à Râjagṛha à l'Est, territoire comprenant encore les villes de Çrâvasti au Nord-Ouest, Vârâṇasî et Pâṭaliputra sur le Gange et Vaiçâlî sur la Gandak inférieure. Cela représente un quadrilatère ayant environ 500 km. d'Est en Ouest et 400 km. du Nord au Sud, et axé sur le Gange moyen.

Les récits du concile de Vaiçâlî, que tous les *Vinaya* sauf un s'accordent pour placer en 100 ou 110 après le Nirvâṇa, nomment Saṃkâçya, Kaṇyâkubja, Mathurâ (1), ce qui indique qu'à cette époque le territoire du Bouddhisme s'était étendu vers le Nord-Ouest, remontant le cours du Gange et de ses affluents de rive gauche, et gagnant environ 500 km. dans cette direction.

Mais le grand mouvement d'expansion date certainement du règne d'Açoka. Le Bouddhisme dut profiter évidemment des vastes dimensions de l'empire de son zélé fidèle. Comme le veulent les traditions des Theravâdin et des Sarvâstivâdin, c'est vraisemblablement à cette époque que furent évangélisés Ceylan et le Cachemire, ainsi que le Gandhâra, le Surâṣṭra et le Mahârâṣṭra. Cette vaste expansion du Bouddhisme à travers toute l'Inde favorisa sans doute les particularités régionales de la doctrine et hâta et accentua les divisions internes de la Communauté. C'est notamment ainsi que nous avons essayé d'expliquer plus haut la distinction entre les Theravâdin et les Mahîçâsaka.

Se fondant sur la comparaison entre les récits du concile de Vaiçâlî dans les différents *Vinaya*, MM. Przyluski et Hofinger (2) ont cru pouvoir déduire les directions vers lesquelles chacune des grandes sectes dirigea son effort d'évangélisation à partir du domaine primitif. Selon eux, les Mahâsâṅghika occupaient la partie Est de celui-ci, les Sarvâstivâdin remontaient la vallée du Gange en direction du Cachemire au Nord-Ouest, les Dharmaguptaka se déplaçaient vers l'Ouest, tandis que les Mahîçâsaka et les Theravâdin, par l'Avanti, se dirigeaient vers les ports du Surâṣṭra. Cet état des choses se reporterait à l'époque précédant immédiatement la grande expansion açokéenne, alors que les grandes sectes venaient juste de se séparer. Tels sont les premiers indices que nous aurions sur la répartition géographique des sectes, mais l'interprétation de MM. Przyluski et Hofinger n'est pas à l'abri de toute critique (3).

(1) Hofingen : *Concile de Vaiçâlî*, p. 191.

(2) Przyluski : *Concile de Râjagṛha*, pp. 307-330. Hofinger : *Concile de Vaiçâlî*, pp. 183-195. On a vu plus haut que l'argument reposant sur l'identification Mahâvântaka-Mahîçâsaka présentée par Przyluski (p. 325) et reprise par M. Hofinger (p. 192) est sans fondement, venant d'une fausse lecture.

(3) Cf. Bareau : *Etude d'ensemble sur les premiers conciles bouddhiques*, chap. II.

Nous n'avons plus d'autres renseignements avant le IIe s. de notre ère. A cette époque, les inscriptions nous apprennent la présence (1) :

a) des *Sarvâstivâdin* : près de Peshawer, dans l'Ouest du Cachemire, à Mathurâ et à Çrâvastî ;
b) des *Mahâsânghika* : à Mathurâ, à Karle et près de Kaboul ;
c) des *Caitika* : à Amarâvatî ;
d) des *Sammatîya* : à Mathurâ ;
e) des *Dharmottarîya* : à Karle et à Junnar ;
f) des *Bhadrayânîya* : à Nâsik et à Kanheri.

Des inscriptions du IIIe s. attestent la présence :

a) des *Mahîçâsaka* : à Nâgârjunikonda et à Banavasî ;
b) des *Pûrvaçaila* et des *Aparaçaila* : à Nâgârjunikonda ;
c) des *Bahuçrutîya* : à Nâgârjunikonda ;
d) des *Kâcyapîya* : à Taksaçilâ et dans la région.

Des inscriptions du IVe s. signalent la présence :

a) des *Sarvâstivâdin* : au Nord-Est du Beloutchistan ;
b) des *Sammatîya* : à Sârnâth ;

Des inscriptions du Ve s. attestent la présence :

a) des *Bahuçrutîya* : près de Peshawer ;
b) des *Kâçyapîya* : près de Peshawer ;
c) des *Mahîçâsaka* : au Sud de Taksaçilâ.

Au VIIe enfin, Hiuan-tsang, puis I-tsing nous donnent de précieux renseignements sur la répartition géographique et numérique des sectes. Au début de ce siècle, le premier donne la répartition suivante avec le nombre des moines (m.) et des monastères (M.) (2) :

Sarvâstivâdin : Karachar (10 M., 2.000 m.), Koucha (100 M., 5.000 m.), Aksou (50 M., 1.000 m.), Koundouz (10 M., 300 m.), Tamavâsana [entre Çâkala et Jâlandhara] (1 M., 300 m.), Matipur (10 M., 600 m.), Kanauj (3 M., 500 m.), Ayamukha [près de Prayâga] (1 M., 200 m.), Vârânasî (2.000 m.), près de Nâlandâ (1 M., 200 m.), Iranaparvata [Mongyr] (2 M., 1.000 m.), Bhilmal (1 M., 100 m.), Khabanda [Pamir] (10 M., 500 m.), Wu-sa [près de Tash-Kourgan] (10 M., 1.000 m.). Kashgar (des 100 M., 1.000 m.). Niya (1 M., peu de m.).

Sammatîya : Ahicchatra [près de Samkâçya] (10 M., 1.000 m.), Samkâçya (5 M., 2.000 m.), Ayamukha [près de Prayâga] (5 M., 1.000 m.), Viçokha [entre Kauçâmbî et Çrâvastî] (20 M., 3.000 m.), Çrâvastî (des 100 M., peu de m.), Kapilavastu (1 M., 30 ou 3.000 m. ?), Vârânasî (30 M., 4.500 m.), Vaiçâlî (1 M., peu de m.), Iranaparvata [Mongyr] (10 M., 3.000 m.), Karnasuvarna [au nord de l'Orissa] (10 M., 2.000 m.), Mâlava (des 100 M., 20.000 m.), Valabhî (100 M., 6.000 m.), Anandapura (10 M., 1.000 m.), Sindh [à l'ouest de Multân] (des 100 M., 10.000 m.)) Parvata [au nord-est de Multân] (non précisé), Bouches de l'Indus (80 M., 4.000 m Pitâçilâ [Pattala] (50 M., 3.000 m.), Avanta [au nord-est de Pattala] (20 M., 1.500 m.).

(1) Pour les références, voir les divers chapitres de la IIe partie.
(2) Certains de ces nombres sont calculés d'après des indications approximatives de Hiuan-tsang : « la plupart de... », « presque tous », etc...

Mahâsânghika : province ouest du Cachemire (1 M., 100 m.), Dhanakataka (20 M., 800 m.), Andarab [au nord de l'Afghanistan] (3 M., 50 m.).

Sthavira : Samataṭa (30 M., 2.000 m.), Dravida (100 M., 10.000 m.).

Mahâyâna Sthavira (1) : Bodh-Gayâ (1 M., 1.000 m.), Kalinga (10 M., 500 m.), Ceylan (non précisé), Bhârukaccha (10 M., 300 m.), Surâṣṭra (50 M., 2.500 m.).

Sautrântika : Çrughna [près de Sthâneswar] (non précisé).

Lokottaravâdin : Bâmiyân (des 10 M., des 1.000 m.).

Mahîçâsaka, Kâçyapîya, Dharmaguptaka : leurs *Vinaya* sont étudiés par des moines du Mahâyâna dégénérés, en Uddiyâna.

Hînayâna (non précisé) : Balkh (100 M., 3.000 m.), Palusa [près de Puskaravatî] (1 M., 50 m.), Kapiça (20 M., 1.000 m.), Ku-lu-t'o [au sud-est de Jâlandhara] (4 M., 200 m.), Khotan (20 M., 1.000 m.), Çâkala (1 M., 100 m.), Pâryâtra [près de Mathurâ] (8 M., peu de m.), Sthâneswar (3 M., 700 m.), Çrughna [près de Sthâneswar] (4 M., 800 m.), Goviçana [près de Sâṃkâçya] (2 M., 100 m.), Prayâga (2 M., peu de m.), Kauçâmbî (10 M., 300 m.), Tchan-tchu (?) [à l'ouest de Vaiçâlî] (10 M., 1.000 m.), près de Nâlandâ (1 M., 50 m.), Champâ (des 10 M., 200 m.), Magadha (10 M., 2.000 m.).

Mahâyâna : Kapiça (80 M., 5.000 m.), Lampaka (10 M., peu de m.), Palusa [près de Puskaravatî] (1 M., 50 m.), Uddiyâna (longtemps avant : 1.400 M., 18.000 m ; au début du VIIe s. : peu de m.), Taksaçilâ (nombreux M., peu de m.), région est de Taksaçilâ (2 M., 300 m.), Ku-lu-t'o [au sud-est de Jâlandhara] (16 M., 800 m.), P'i-lo-shan-na [à l'ouest de Sâṃkâçya] (2 M., 300 m.), Mahâçâla [à l'ouest de Vaiçâlî] (plusieurs M., un certain nombre de m.), Çvetapura [au sud de Vaiçâlî] (non précisé), Magadha (40 M., 8.000 m.), Puṇyavardhana [à la naissance du delta du Gange] (1 M., 700 m.), Orissa (100 M., 10.000 m.), Mahâkoçala [région de Nagpour] (100 M., 10.000 m.), Parvata [au nord-est de Multân] (1 M., 100 m.), Varaṇa [au sud de Multân] (des 10 M., 300 m.), Tsao-ku-t'a [région de Ghazni] (des 100 M., 10.000 m.), Yarkhand (des 10 M., 100 m.), Khotan (80 M., 4.000 m.), Çrughna [près de Sthâneswar] (1 M., 200 m.), Cachemire (1 M., 30 m.), Harîpur (1 M., peu de m.).

Deux Véhicules (ensemble) : Jâlandhara (50 M., 2.000 m.), Mathurâ (20 M., 2.000 m.), Kanauj (100 M., 10.000 m.), Ayodhyâ (100 M., 3.000 m.), Vṛjji (10 M., 1.000 m.), Népâl (2.000 m.), Puṇyavardhana [à la naissance du delta du Gange] (20 M., 3.000 m.), Koṅkanapura [région de Bombay] (100 M., 10.000 m.), Mahârâṣṭra (100 M., 5.000 m.), K'i-t'a [au nord-ouest du Mâlava] (10 M., 1.000 m.), Ujjayinî (des 10 M., 300 m.), Parvata [au nord-est de Multân] (10 M., 1.000 m.), Lang-ka-lo [côte du Béloutchistan] (100 M., 6.000 m.), Huoh [près de Koundouz] (10 M., des 100 m.).

Indéterminés : Termed (10 M., 1.000 m.), Hu-lin [entre Termed et Koundouz] (10 M., 500 m.), région entre Termed et Hu-lin (12 M., 300 m.), Nagarahâra (beaucoup de M., peu de m.), Gandhâra (1.000 M., aucun m.), Bolor [à l'est de l'Uddiyâna] (des 100 M., des 1.000 m.), Cachemire (100 M., 5.000 m.), Punach [dans l'ouest du Cachemire] (5 M., peu de m.), Râjapura [dans l'ouest du Cachemire] (10 M., peu de m.), Takka [dans l'ouest du Cachemire] (10 M., peu de m.), Tchi-na-pou-ti [au sud de Çâkala] (10 M.), Che-to-t'u-lu [au sud de Jâlandhara] (10 M., peu de m.), Brahmapura [au sud-est de Matipur] (5 M., peu de m.), Vaiçâlî (des 100 M., peu de m.), Nâlandâ (des 1.000 m.), Kajaṅgala [à l'est de Champâ] (6 ou 7 M., 300 m.), Tâmralipti (10 M., 1.000 m.), Veṅgî (20 M., 3.000 m.), Malakuṭa [pointe sud de

(1) Peut-être faut-il comprendre : Mahâyâna *et* Sthavira.

l'Inde] (nombreux M., peu de m.), Tchi-tchi-t'o [au nord-est d'Ujjayinî [(des 10 M., peu de m.), Multân (10 M., peu de m.), Khost [au sud de Koundouz] (3 M. peu de m.), Badakchan (3 ou 4 M., peu de m.), Kurana [près du Badakchan] (peu de M., peu de m.), Dharmasthiti [sur le haut Oxus] (10 M., peu de m.), Chang-mi [dans le Pamir] (2 M., peu de m.).

En résumé, Hiuan-tsang ne connaît guère que trois grandes sectes du Hînayâna, les Sammatîya, les Sarvâstivâdin et les Sthavira. Les *Sammatîya*, plus de 65.000 moines dans quelque 1.000 monastères, sont présents surtout au Mâlava, à Valabhî, sur le bas Indus, et sur le bas Gange, mais on les rencontre aussi dispersés dans tout le Madhyadeça, en somme dans toute la région entre le bas Indus et le bas Gange avec nette prédominance à l'Ouest. Les *Sarvâstivâdin*, plus de 16.000 moines dans plus de 500 monastères, sont surtout nombreux à Kachgar, Aksou et Koucha, donc en Asie centrale, mais on les rencontre aussi dans le Nord de l'Afghanistan, dispersés dans tout le Madhyadeça, sur le bas Gange, rayonnant vers le nord-est et le sud-est à partir de leur centre de l'extrême nord-ouest de l'Inde. Les *Sthavira*, plus de 20.000 dans plus de 200 monastères, sont très nombreux dans le pays Dravida et à Ceylan et bien représentés au Samataṭa et au Surâṣṭra, leur foyer principal étant nettement le sud de l'Inde, leurs foyers secondaires l'embouchure du Gange et celle de la Narbadâ, les deux ports par lesquels on passait en venant du sud pour se rendre en pèlerinage au Magadha. Les *Lokottaravâdin*, encore très nombreux, sont concentrés à Bâmiyân, dans l'ouest de l'Afghanistan. Les *Mahâsânghika*, presque entièrement disparus, 1.000 moines dans 20 monastères, sont encore représentés au Cachemire et au nord-est de l'Afghanistan d'une part, et sur la basse Kṛṣṇâ, leur dernier fief important. Les adeptes du *Mahâyâna*, plus de 70.000 moines dans plus de 1.000 monastères, sont particulièrement nombreux au Kapiça, au Magadha, en Orissa, au Mahâkoçala, dans l'est de l'Afghanistan et à Khotan, mais on les trouve aussi dans l'extrême nord-ouest de l'Inde, dispersés dans le Madhyadeça, sur le bas Gange, le moyen Indus et à Yarkhand, ayant pour fief principal le nord-est de l'Afghanistan et surtout l'ensemble Magadha-Orissa-Mahâkoçala.

Le Bouddhisme est donc représenté à peu près partout dans l'Inde et en Asie centrale. Hiuan-tsang compte en tout plus de 200.000 moines vivant dans quelque 7.000 monastères, dont un tiers est en ruines. Certaines régions, où il est prospère, semblent caractérisées par le fait que des sectes très diverses et les deux véhicules y vivent côte à côte. Tels sont : le Cachemire ; tout le bassin du Gange avec Jâlandhara, Mathurâ, Ayodhyâ, Punyavardhana et surtout Nâlandâ et Kanauj ; Vengî à l'embouche de la Godaverî ; le Konkan et le Mahârâṣṭra.

Mais Hiuan-tsang note avec tristesse les ruines qu'il a rencontrées dans des régions où le Bouddhisme, naguère très florissant, a presque disparu. Tels sont : le Gandhâra et l'Uḍḍiyâna, riches des vestiges de leur grandeur passée ; l'extrême nord du Penjab avec Takṣaçilâ, Punach et surtout Ṭakka ; Pâryâtra et Kauçâmbî mais plus encore Çrâvastî, Kapilavastu, Vaiçâlî, ces villes saintes entre toutes du Bouddhisme, et Champâ ; Dhanakaṭaka, près de l'antique Amarâvatî ; le Choḷya, au sud-ouest de celle-ci ; le Malakuṭa, à l'extrême sud de l'Inde ; Ujjayinî et sa voisine appelée Tch'i-tchi-t'o par le pèlerin chinois ; Multân et le Varana sur le moyen-Indus ; Yarkhand en Asie centrale.

Le rapport de I-tsing est beaucoup plus bref. Selon lui, les *Mahâsânghika* sont présents au Magadha, peu nombreux dans l'ouest de l'Inde (Lâṭa et Sindhu)

comme dans le sud et le nord. On les rencontre mêlés aux autres Bouddhistes dans l'est de l'Inde, mais non à Ceylan. Ils se sont tardivement introduits à Sumatra et Java. On en rencontre quelques-uns au Chen-si.

Les *Sthavira* sont nombreux dans le sud de l'Inde, où ils forment presque la totalité de la Communauté. On les rencontre en petit nombre dans l'ouest (Lâṭa et Sindhu) et dans l'est, mais non dans le nord. Ils se sont tardivement introduits à Sumatra et à Java, mais on ne les rencontre pas en Chine.

Les *Mûlasarvâstivâdin* sont en majorité au Magadha et constituent la presque totalité de la Communauté dans le nord de l'Inde. On en rencontre quelques-uns dans l'ouest et dans le sud, et ils sont présents dans l'est avec les adeptes des autres sectes. Ils forment presque la totalité de la Communauté à Java et Sumatra. On en rencontre quelques-uns au Tchampa. Ils sont florissants dans toute la Chine du sud.

Les *Mahîçâsaka*, *Dharmaguptaka* et *Kâçyapîya* ont disparu complètement de l'Inde propre, mais ont encore quelques adeptes dans l'*Uḍḍ*iyâ*n*a, à Karachar et à Khotan, mais non à Ceylan. Ils sont florissants dans toute la Chine du sud. On rencontre des *Dharmaguptaka* dans la Chine de l'est et au Chen-si. Ils sont en nombre à Java et à Sumatra.

Les *Sammatîya* sont très florissants dans l'ouest de l'Inde (Lâṭa et Sindhu). On les rencontre au Magadha et dans l'est, mais peu dans le sud et jamais dans le nord ni à Ceylan. Il y en a quelques-uns à Java et à Sumatra et ils sont en nette majorité au Tchampa. On ne les rencontre pas en Chine.

Dans les quelque 70 ans qui séparent le voyage de I-tsing de celui de Hiuan-tsang, la situation n'a donc guère changé.

En fait, il semble bien que la répartition géographique des sectes ait peu varié entre les premières inscriptions du IIe s. et le rapport de I-tsing dans les dernières années du VIIe s., soit dans un intervalle de plus de 500 ans. Tout ce que l'on peut noter avec certitude, c'est la disparition de quelques sectes, et même du Bouddhisme, dans certaines régions.

Dans les sept premiers siècles de notre ère, la répartition était la suivante :

Au Madhyadeça et au Magadha, terres des grands pèlerinages, domaine sacré commun, toutes les sectes sont représentées, vivant côte à côte.

Les *Mahâsâṅghika* ont deux grands centres : l'extrême nord-ouest (Cachemire, Gandhâra, Kapiça, *Uḍḍ*iyâ*n*a, Bâmiyân), domaine des plus anciennes sectes, Mahâsâ*ṅ*ghika proprement dit et Lokottaravâdin, et la région d'Amarâvatî, domaine des sectes les plus récentes, Caitika, Pûrvaçaila et Aparaçaila ; les Bahuçrutîya, apparus à une époque intermédiaire, sont présents ici et là, assurant ainsi une sorte de liaison. Mais l'invasion des Huns au VIe s., et le réveil du Çivaïsme peu après, à la fois dans le nord-ouest et dans le sud-est de l'Inde, ont eu pour effet de hâter leur disparition. D'autre part, l'essor du Mahâyâna, dès le début de notre ère, a dû toucher les Mahâsâ*ṅ*ghika bien plus que les adeptes des autres sectes, à cause des tendances de leurs doctrines.

Les *Sarvâstivâdin* ont pour centres principaux l'extrême nord-ouest (Cachemire, Gandhâra, *Uḍḍ*iyâ*n*a, Kapiça) et la vallée du Gange. L'invasion des Huns au VIe s. a réduit considérablement leur nombre dans le premier domaine, sans doute au profit du second. Leur littérature prouve que le nord-ouest fut leur principal centre au début de notre ère, l'essor du second domaine étant certainement plus tardif.

Les *Sthavira* ont pour centre principal Ceylan et le sud de l'Inde, et pour centres secondaires le Samaṭa*ṭa* et le Surâ*ṣṭ*ra.

Les *Sammatîya* sont devenus la secte prédominante des Vâtsiputrîya et de beaucoup la plus importante par le nombre des sectes du Hînayâna au VIIe s. Bien représentés partout entre le bas Gange et le bas Indus, ils ont pour centre principal l'ouest de l'Inde et pour centre secondaire le bas Gange.

Les *Bhadrayânîya* et les *Dharmottarîya* ne sont signalés, et au IIe s., que dans un étroit domaine à l'est de Bombay, donc à la limite sud du principal centre des Sammatîya.

Les *Kâçyapîya* ne sont signalés que dans le nord-ouest (Gandhâra, U*ddi*yâ*na*) et ils ont disparu de l'Inde propre avant 600, probablement du fait des Huns.

Les *Mahîçâsaka* sont signalés dans le nord-ouest (Gandhâra, U*ddi*yâ*na*) et dans le sud (Nâgârjunikon*da*, Banavasî), mais ils avaient complètement disparu de l'Inde avant 600.

Les *Dharmaguptaka* paraissent n'avoir été représentés que dans le nord-ouest (U*ddi*yâ*na*) et avoir disparu de l'Inde avant 600.

Selon Târanâtha, entre l'époque de Vasubandhu (IVe s.) et celle de Dharmapâla et de Dharmakîrti (VIIe s.), plusieurs écoles avaient disparu : les Pûrvacaila, les Aparacaila, les Haimavata, les Kâçyapîya, les Vibhajyavâdin, les Mahâvihâravâsin et les Ava*nta*ka. Il est faux que les Mahâvihâravâsin aient disparu, ils n'ont fait que subir une éclipse temporaire de leur prestige. Toujours selon Târanâtha, sous les rois Pâla (IXe-Xe s.) il ne restait que six écoles : les Vâtsîputrîya, les Kaurukullaka, les Prajñaptivâdin, les Lokottaravâdin, les Tâmraçâtîya et les Mûlasarvâstivâdin. Il oublie les Mahâvihâravâsin de Ceylan, mais il semble que l'information de Târanâtha ne vaille que pour le bas Gange, domaine des Pâla et dernier refuge du Bouddhisme sur le territoire de l'Inde propre.

Il ne faut pas se représenter la répartition géographique des sectes selon un système de territoires bien délimités et constituant les fiefs exclusifs de telle ou telle école. Au contraire, l'ensemble des documents que nous venons de citer et d'étudier nous invite à voir les choses sous un tout autre aspect. Rares sont les régions où ils ne signalent la présence que des adeptes d'une seule secte. Tout au plus telle cité semble-t-elle attachée exclusivement à telle ou telle école pour des raisons inconnues mais probablement accidentelles. Très généralement, si une secte a une prédominance plus ou moins marquée dans une région donnée, d'autres sectes y résident également. Il semble bien, d'après certains indices, que l'ordre de ces prédominances ait varié au cours des siècles, certaines écoles déclinant ou même disparaissant alors que d'autres prenaient leur essor. Des circonstances très diverses, et variables au cours de l'histoire, ont joué leur rôle dans cette répartition : circonstances géographiques, comme l'isolement insulaire ou montagneux préservant certaines écoles d'influences extérieures trop sensibles, ou au contraire comme le grand brassage d'idées qui se faisait au long des grandes routes de transit ; circonstances religieuses, comme l'afflux des pèlerins autour des grands centres de pèlerinage ; circonstances historiques, comme la faveur ou la défaveur montrée par tel prince, ou telle dynastie, envers telle ou telle école, ou comme l'invasion des peuplades barbares, Scythes, Kouchanes, Huns, ou des Musulmans ; circonstances économiques, comme les famines obligeant les moines à quitter un domaine où ils résidaient depuis longtemps, ou comme la faveur montrée par tels riches marchands, notamment ces « marchands de mer » qui semblent avoir joué un rôle important dans l'expansion du Bouddhisme.

Mais, de ce que plusieurs sectes aient été représentées conjointement à peu près dans toutes les régions de l'immense Inde, il ne s'ensuit pas que toutes les écoles

aient été présentes partout. Les témoignages de Hiuan-tsang et surtout de I-tsing sont assez nets sur ce point. Il était pourtant une région où toutes les sectes possédaient des adhérents : l'aire des grands pèlerinages, c'est-à-dire le bassin moyen du Gange, le Magadha et le Madhyadeça, où le Bouddhisme était né et où il avait pris son essor. Les pèlerins chinois notent, dans ce territoire étendu, l'existence de vastes monastères-hôtelleries fondés et entretenus par des princes ou de riches marchands de régions lointaines pour abriter, en ces lieux sacrés, les pèlerins venus de leur pays. I-tsing atteste formellement la présence de représentants de toutes les écoles dans cette région, comme un simple raisonnement permettait de le supposer.

CHAPITRE IV

Les causes de division et les relations entre les sectes [1]

Il n'est pas d'exemple de mouvement spirituel ou intellectuel ayant eu un grand nombre d'adeptes et ayant duré quelque temps qui ne se soit bientôt divisé. Les divisions de cet ordre ont des causes multiples, variant avec les circonstances. Il est possible de déterminer quelques-unes des causes qui ont provoqué l'apparition de sectes et d'écoles dans la Communauté bouddhique ancienne.

La première cause est évidemment l'absence d'autorité suprême. Quand le Buddha fut entré dans le Parinirvâna, la Communauté, pour des raisons qui nous échappent, ne lui donna pas de successeurs. Il n'y eut pas, dans le Bouddhisme, d'organisme central correspondant à la papauté dans le Christianisme et au khalifat dans l'Islam. Les traditions postérieures de la plupart des sectes s'appuient pourtant sur des listes de patriarches, de chefs suprêmes ayant successivement dirigé la Communauté après la mort du Buddha. Mais ces listes, dont nous possédons une bonne demi-douzaine, sont très différentes les unes des autres (2) et ce désaccord même prouve, contre les traditions, qu'il n'y eut jamais dans la Communauté bouddhique d'autorité centrale capable d'en sauvegarder l'unité. L'existence de ces listes prouve également qu'à une certaine époque, après que se fussent produites les grandes divisions, plusieurs sectes, sinon toutes, ressentirent le besoin d'une telle autorité et instituèrent un patriarcat. L'histoire des Theravâdin, la seule que l'on connaisse un peu, montre du reste que cette autorité partielle n'empêcha jamais les dissidences de se produire.

La division en sectes et en écoles est un fait particulièrement fréquent dans l'Inde puisqu'on le rencontre, en dehors du Bouddhisme, dans l'Hindouisme et dans le Jaïnisme. Il y a, semble-t-il, bien des raisons à cela. L'Indien est profondément individualiste, comme le prouvent ses religions qui toutes recherchent le salut individuel dans une sorte de sauve-qui-peut universel. L'Inde est peut-être le pays où les mélanges de races sont les plus nombreux et les plus divers, et le système rigide et si complexe des castes n'est que le reflet, sur le plan juridique, d'une réalité ethnographique. De tout cela il s'ensuit que, tout au long de son histoire, l'Inde, qui a possédé une puissante unité de civilisation, n'a jamais, sauf une fois, connu d'unité politique. Or il existe un lien étroit entre l'unité spirituelle et l'unité politique. Ce lien est manifeste dans l'Islam, où le khalife détenait à la

(1) Voir N. Dutt : *Early monastic Buddhism*, t. II, pp. 5-21. Id. : *Early history of the spread of Buddhism and the buddhist schools.* — Przyluski : *Légende de l'empereur Açoka*, pp. 1 sq. — Id. : *Le concile de Râjagrha*, pp. 307-331 et surtout 329-331. — Hofinger : *Le concile de Vaiçâlî*, pp. 183-195 et surtout 194-195. — Demiéville : *A propos du concile de Vaiçâlî*, T'oung-pao, vol. XL, 4-5, pp. 258-261. Je me suis largement inspiré de ces ouvrages dans l'élaboration du présent chapitre, me contentant d'insister sur telle ou telle théorie, non pas tant en raison de son importance que parce que je croyais devoir mettre en valeur certains traits particuliers.

(2) Przyluski : *Légende d'Açoka*, pp. 61, 63, 118. — Hofinger : *Concile de Vaiçâlî*, pp. 158, 206-212.

fois l'autorité spirituelle et l'autorité temporelle, jusqu'au jour où l'empire se brisa et où les sectes apparurent. Le Chiisme, qui est la secte traditionnelle de l'Iran, trahit la résistance de l'empire iranien à l'emprise à la fois politique et religieuse des khalifes omayyades. Le Christianisme s'est organisé sur le plan de l'empire romain et, lorsque celui-ci se scinda en deux, le Christianisme ne tarda pas à se diviser, à son image, en Eglise d'Occident et Eglise d'Orient. La toute-puissance du pape cessa, à la fin du Moyen Age, lorsque les grands Etats du Nord de l'Europe eurent pris conscience de leur primauté temporelle. Deux cents ans plus tôt, la tentative de rébellion de Philippe le Bel, alors le souverain le plus puissant d'Europe, se heurtait aux exigences de suprématie temporelle de la papauté. Dans l'Inde, au contraire, à part l'éphémère empire d'Açoka, rien ne fournissait le modèle politique du centralisme religieux. L'exemple permanent du morcellement politique toujours changeant ne pouvait que faire avorter toute tentative d'autorité religieuse suprême.

Nous avons parlé de l'individualisme indien. Une conséquence importante de celui-ci est l'existence de ces religieux (*çramana*) qui, comme le Buddha, le Jina et bien d'autres, rompaient tous les liens sociaux, ceux du clan, de la famille et même de la caste, « sortaient de la maison » pour vivre en vagabonds, respectés de tous, connaissant une liberté si absolue qu'il en est peu d'autres exemples dans le monde. Certains n'étaient sans doute que des individus peu intéressants, paresseux, débiles mentaux, etc., mais il y en avait beaucoup pour vivre sincèrement dans le renoncement le plus complet, en quête de la Vérité et de la Délivrance. Leur liberté se manifestait notamment sur le plan spirituel et, même lorsqu'ils se furent groupés en communautés, le goût de l'indépendance intellectuelle resta vif chez eux. A cela il faut ajouter, chez les Indiens comme chez les Grecs, une véritable passion de la discussion philosophique, qui ne dédaignait pas les sophismes.

Si les Indiens, comme la plupart des hommes, fondent volontiers leur argumentation sur les enseignements d'un maître, il faut bien reconnaître que, grâce à leurs talents d'exégètes et de sophistes, il leur était facile de tirer de la lettre d'un texte tout ce qu'ils voulaient y prendre. Leur dogmatisme, quand même il existait, était purement formel : c'était un acte de vénération à l'égard d'un maître, ni plus ni moins. Ils se servaient d'un texte quand ils en avaient besoin, sans se croire obligés d'en respecter le sens ni de s'y conformer toujours. Cette indépendance foncière de la pensée, jointe à une tolérance très large, bien qu'elle n'allât pas jusqu'à empêcher les disputes, a eu une double conséquence. D'une part, elle a été l'une des principales causes de la multiplication des sectes et des écoles. D'autre part, elle a permis à l'Inde, comme à la Grèce, d'atteindre à une merveilleuse richesse de la pensée. Nous le verrons, tout n'est pas que sophismes dignes de mépris dans la pensée indienne et, notamment, dans la pensée bouddhique. Le hasard des circonstances a obligé les Indiens, par des voies assurément très différentes des nôtres, à réfléchir sur les grands problèmes de la philosophie universelle et à proposer des solutions dont certaines sont apparues dans l'Inde quinze ou vingt siècles plus tôt qu'en Europe (1).

L'institution de ces religieux errants, si ancienne dans l'Inde, est encore une cause de division sociale pour une autre raison. L'habitude et même la nécessité d'errer sans cesse, seuls ou en petites troupes, dans de vastes territoires favorise l'expansion des doctrines mais aussi, en empêchant les relations constantes entre

(1) Le cas contraire se présente également, et il est bien difficile, pour l'Antiquité et le Moyen-Age, de décider de la supériorité philosophique de l'Inde ou de l'Occident.

les groupes d'une même communauté, l'apparition de particularismes locaux. Lorsque, bénéficiant des largesses permanentes d'une dynastie ou d'une guilde de marchands, chacune de ces troupes se fut fixée dans un monastère, et fut passée définitivement de la vie itinérante à la vie sédentaire, l'unité de chacune de ces communautés locales se maintint plus facilement, mais les divisions entre les diverses régions ou les divers monastères existaient déjà et se maintinrent ou même s'accentuèrent.

L'expansion du Bouddhisme sous Açoka est en liaison directe avec l'expansion politique de l'empire du Magadha jusqu'aux limites extrêmes de l'Inde. La diffusion de la Communauté sur un aussi vaste territoire, à une époque où les communications étaient longues et difficiles, contribua peut-être plus que toute autre chose à la division de la Communauté. Lorsque cet immense empire s'effondra, les relations entre les diverses communautés locales furent rendues plus difficiles par l'hostilité de certains princes indiens, comme Puçyamitra, et plusieurs communautés locales durent, pendant une période plus ou moins longue, évoluer séparément, coupées de toutes relations les unes avec les autres. Des influences diverses, spirituelles, économiques, juridiques, climatériques, etc., purent s'exercer sur chacune d'elles, transformer lentement leurs modes de pensée et de vie et accentuer leurs caractères distinctifs.

Le mouvement d'expansion du Bouddhisme sous le règne d'Açoka est lié à son esprit missionnaire, et trouve peut-être même son origine dans la volonté du grand empereur indien de répandre le Dharma, non seulement dans l'Inde mais encore dans les royaumes hellénistiques, comme l'annonce le célèbre XIIIe édit sur roc. Il est presque certain que la tradition selon laquelle Açoka aurait envoyé des missionnaires convertir au Bouddhisme les régions les plus lointaines de l'Inde et les pays limitrophes à l'Est et à l'Ouest n'est qu'un reflet de cette tentative à la fois politique et spirituelle. Pourtant, si l'on a des raisons de suspecter le caractère officiel du mouvement missionnaire bouddhique sous Açoka, il n'est guère douteux que, sous son règne, favorisée de l'appui direct du souverain, lui-même zélé bouddhiste, la doctrine du Buddha se soit répandue dans toute l'Inde et même hors de l'Inde, dans les marches occidentales et orientales de l'empire. En effet, c'est à cette époque, bien courte et la seule où l'Inde entière fut unifiée par un monarque autochtone, que furent réalisées les conditions politiques les plus favorables à ce mouvement missionnaire.

Ce dernier ne se limite du reste ni à cette brève période, ni à l'Inde propre. Dès le début de notre ère, les missionnaires bouddhiques, accompagnant les plus hardis des marchands indiens à travers les mers du Sud et les déserts de l'Asie centrale, répandirent la doctrine dans l'Insulinde et l'Indochine, dans la Sérinde et la Chine. Dans bien des contes bouddhiques incorporés aux *Jâtaka*, au *Mahâvastu*, au *Vinaya* des Mûlasarvâstivâdin, on trouve l'écho des périls sans nombre rencontrés par ces pieux voyageurs, et cela montre à la fois quelle était leur ardeur à répandre la foi bouddhique le plus loin possible de son berceau, et quelles étaient les difficultés de communication entre les divers foyers secondaires ainsi créés par eux sur des terres lointaines. Dans ces conditions, les particularismes locaux devaient se développer facilement et, en effet, si nous ne possédons guère de documents sur le Bouddhisme ancien de l'Insulinde, de l'Indochine et de la Sérinde, nous savons bien que celui de la Chine, de la Corée, du Japon et du Tibet est extrêmement différent de celui de l'Inde. Il saute aux yeux que, dans ces quatre cas, le génie propre à chacun de ces pays a réagi très vigoureusement et souvent victorieusement contre celui du Bouddhisme indien. Les écoles indiennes impor-

tées en Extrême-Orient n'ont végété que quelques lustres pour disparaître complètement alors que de nouvelles écoles, de nouvelles sectes, adaptées aux conditions psychologiques, culturelles, politiques et économiques de ces divers pays, naquirent bientôt et se perpétuèrent jusqu'à nos jours avec éclat.

Ce qui s'est passé hors de l'Inde a très bien pu, a même dû se passer auparavant dans l'Inde même. Nous avons deux exemples très nets de ces particularismes locaux : les Theravâdin singhalais et les Sarvâstivâdin du Cachemire, distincts de ceux du Gandhâra et plus encore de ceux du Madhyadeça. L'isolement insulaire des Theravâdin, dû aux luttes entre Singhalais et Tamouls aux IIe et Ier s. avant notre ère, est probablement la raison principale du caractère archaïque et conservateur de leur doctrine, par défaut d'évolution durant la période où toutes les sectes élaboraient leurs doctrines particulières avant de les consigner et de les fixer dans les *Abhidharmapitaka*.

Venons-en maintenant aux causes profondes de l'esprit itinérant du Bouddhisme. Ce sont essentiellement, semble-t-il, des causes économiques. Voici d'abord un exemple de ce mécanisme, qui est en fait ici une conséquence des divisions qu'il s'agit d'expliquer. Des traditions d'origines très diverses racontent que, lors de certaines dissensions, l'arbitrage royal ayant décidé en faveur de telle ou telle des parties en litige, soit parce qu'elle était composée des éléments les plus nombreux, principe tout démocratique, soit parce que le souverain avait cédé à certaines influences, la partie vaincue s'exilait, parfois de son propre gré, mais le plus souvent chassée par ordre royal ou par la pression des circonstances. Ceci s'explique très bien. Officiellement reconnus comme hérétiques, comme « briseurs de la Communauté », crime extrêmement grave, sujets au mépris et à la colère des laïcs, ou tout au moins d'une grande partie de ceux-ci, les vaincus n'avaient plus guère de chance de subvenir à leur ravitaillement dans leur résidence et étaient donc contraints de s'expatrier, à la recherche de ce que l'on peut appeler une « aire de prospection ». Or, ils ne pouvaient guère trouver celle-ci que sur un territoire où la foi bouddhique n'avait pas encore germé et où ils ne risquaient pas d'entrer en rivalité avec d'autres communautés. Ce phénomène de colonisation spirituelle se retrouve ailleurs que dans le Bouddhisme. L'expédition de la « May Flower » en est un bon exemple en ce qui concerne le Christianisme.

Laissant de côté ce phénomène, qui est en fait une conséquence des divisions, revenons aux origines économiques de l'expansion qui provoqua souvent celles-ci. Le caractère itinérant du Bouddhisme, qui ne cesse chaque année que durant la saison des pluies parce qu'à cette époque il est impossible de voyager, résulte du mode de vie des moines. En effet, ceux-ci se consacrent entièrement à la vie contemplative et à l'enseignement de la doctrine. Ils n'exercent aucune activité manuelle, donc aucune activité matériellement productrice, telle que la culture, l'élevage, l'artisanat. Par contre, ils se nourrissent, si peu que ce soit, ce qui crée un double désavantage, au point de vue économique, pour la société au milieu de laquelle ils vivent. Il est bien entendu que ce parasitisme social sur le plan strictement économique n'enlève rien à l'ampleur du rôle civilisateur, spirituel et culturel du Bouddhisme, qui ne saurait être trop loué. Mais ce phénomène eut, dès l'origine, une conséquence importante que les textes canoniques reconnaissent clairement : la nécessité pour les moines de ne pas se fixer en un site géographique déterminé, mais de voyager sans cesse, sauf au moment de la saison des pluies durant laquelle tout déplacement est impossible. De plus, au fur et à mesure que la Communauté s'accroît en nombre, il est bien évident qu'elle ne peut subsister en un bloc com-

pact, d'où son éclatement en plusieurs groupes composés chacun, par la force des choses, du nombre strictement limité des personnes capables de subvenir à leur nourriture par les aumônes de chaque village ou bourgade rencontrés sur la route.

Toutes les agglomérations ne sont pas de grandes villes comme Vaiçâlî, Râjagṛha, Kauçâmbî ou Kâçî, centres commerciaux importants situés au milieu de riches terres à riz ou à orge. Toutes ne renferment pas entre leurs murs des populations entières pleines de ferveur pour le Bouddhisme. Toutes ne sont pas les résidences de rois puissants comme Bimbisâra ou de marchands opulents comme Anâthapiṇḍada, de riches bourgeoises comme Viçâkhâ ou de courtisanes fortunées comme Ambapâlî, capables de faire don à la Communauté tout entière de vastes parcs et d'entretenir l'ensemble des moines pendant plusieurs jours par des repas copieux. Entre deux de ces villes prospères et amies, il faut traverser souvent plus de cent kilomètres, en ne rencontrant sur sa route que de pauvres hameaux, incapables de nourrir, et encore chichement, plus de quelques moines. Ces derniers sont encore bien heureux quand des sectes rivales ou des brahmanes trop rigides ne s'opposent pas à leur ravitaillement.

On dut donc arriver bientôt par la force des choses à un système d'aires de prospection selon lequel chaque groupe de moines possédait un territoire où il avait l'habitude de voyager à la recherche de sa subsistance, territoire assez vaste et groupe suffisamment réduit pour que la source de nourriture ne soit pas vite tarie. Ce système, établi peu à peu par l'usage et les nécessités de l'équilibre économique, n'empêchait nullement les moines allant en pèlerinage ou faisant de grands voyages pour une raison quelconque de trouver à se ravitailler en traversant les aires de prospection des autres groupes. Le plus souvent, ces groupes avaient pour quartier général une ville ou un gros village dans lequel ils se retiraient pour passer la saison des pluies à l'abri des intempéries mais aussi de la disette, la communauté des donateurs étant plus nombreuse et pouvant par conséquent subvenir plus longtemps aux besoins du groupe monastique. Les récits du second concile confirment entièrement cette répartition géographique (1) et ses conséquences au point de vue de la doctrine et de la discipline, à savoir l'apparition de particularités régionales en ces matières, comme ce fut le cas notamment chez les moines de Vaiçâlî. Le recrutement des moines sur le plan local tendait à introduire dans la vie et la pensée de chaque groupe des éléments particuliers empruntés aux mœurs et coutumes, au folklore et aux traditions spirituelles de sa région, éléments qui le différenciaient des autres groupes.

Si la dispersion géographique, due à des nécessités d'ordre économique, favorisait l'apparition de ces particularismes locaux, germes des grandes divisions de la Communauté en sectes et en écoles, les relations n'étaient pourtant pas rompues entre les divers groupes. En effet, les moines pèlerins, les émissaires et peut-être même des inspecteurs maintenaient la liaison. C'est d'ailleurs pourquoi la désagrégation par les schismes ne s'est faite que lentement, à propos de points souvent très secondaires, pourquoi, malgré les divergences, il s'est conservé dans l'ensemble de la Communauté des directions doctrinales communes et pourquoi il a été possible pendant longtemps aux diverses écoles de s'emprunter des éléments doctrinaux, disciplinaires et littéraires nombreux et de s'imiter mutuellement.

Ce sont surtout les grands pèlerinages au Magadha, terre sacrée du Bouddhisme, qui contribuèrent à maintenir les relations entre les communautés locales. La

(1) Przyluski : *Le concile de Râjagṛha*, pp. 307-333. — Hofinger : *Etude sur le concile de Vaiçâlî*, pp. 22-148, 183-196 et 253.

vogue des pèlerinages fut toujours très grande dans le Bouddhisme et si des étrangers, Chinois, Koutchéens, Tibétains, Parthes, ne reculaient pas devant les dangers et même les périls de longs voyages à travers les montagnes et les déserts de l'Asie Centrale ou les mers du Sud pour aller visiter les lieux saints du Bouddhisme et rapporter textes écrits et leçons orales, ou bien quelques précieuses reliques, combien plus les Indiens eux-mêmes devaient-ils entreprendre des pèlerinages moins longs et moins dangereux sur leur propre territoire. Les textes eux-mêmes insistent sur les mérites que l'on retire à faire ces voyages, dans un but pieux, non seulement aux lieux où le Buddha a réellement vécu (Kapilavastu, Lumbinî, Bodh-Gayâ, Vârâ*n*asî, Çrâvastî, Kauçâmbî, Kuçînagara), mais bien plus loin encore, auprès des grands sanctuaires abritant des reliques du Maître ou de ses principaux disciples,à Ceylan, à Amarâvatî, ou au Cachemire et au Gandhâra. Les pèlerins chinois notent l'importance des foules pieuses qui accomplissent ces voyages. Mieux encore, l'épigraphie nous fournit de nombreux documents, inscriptions laissées à Sânchî, à Amarâvatî ou à Lumbinî par des moines ou des laïcs venus des quatre coins de l'Inde. Nul doute que nombre de ces pèlerins, réunis en de telles circonstances, aient discuté entre eux de la doctrine bouddhique et qu'ils aient confronté leurs opinions différentes, jouant réciproquement le rôle d'informateurs.

De plus, il ne faut pas exagérer la répartition géographique des sectes. S'il est certain que certaines d'entre elles dominaient plus particulièrement dans les régions où elles s'étaient d'abord fixées et où elles s'étaient ensuite développées, il est certain que l'on rencontrait dans une même région, dans une même ville, des écoles différentes, quelquefois hostiles, mais vivant le plus souvent, à ce qu'il semble, en bonne intelligence.

En examinant les doctrines, nous constaterons que, dans la plupart des cas, si les opinions divergent, les problèmes qu'elles prétendent résoudre sont les mêmes. Sans doute, certains d'entre eux ont pu naître simultanément, par un développement logique, dans des centres spirituels ou régionaux différents, sans qu'il y ait eu entre ceux-ci d'influences ou de communications. Mais il y a trop de ces problèmes et, si certains trouvent leur origine dans de vieux textes canoniques communs aux diverses écoles, il en est bien d'autres qui n'ont pu appartenir au cercle relativement restreint des préoccupations intellectuelles et spirituelles des périodes les plus anciennes ; tel est, pour n'en citer qu'un, peut-être le plus important de tous, le problème de l'ontologie bouddhique. Tout ceci prouve bien l'existence d'influences réciproques, donc de communications parfois lointaines entre les sectes. D'autre part, si ces dernières avaient une grande aire d'extension, il fallait bien, pour assurer l'unité doctrinale de chacune d'elles, que ses différentes résidences entretinssent des relations suivies.

Enfin, des recueils comme le *Kathâvatthu* et son commentaire, comme la *Vibhâsâ*, comme les traités de Vasumitra, de Bhavya et de Vinîtadeva, par le nombre et la variété des informations qu'ils contiennent, supposent nécessairement un important réseau de communications entre les différentes écoles, réseau desservi par les pèlerins et les moines voyageurs.

Il semble que ce soit le Magadha, le grand centre des pèlerinages, qui ait surtout joué le rôle de foyer d'informations. Les récits des pèlerins chinois nous apprennent que, sur cette terre sacrée, on rencontrait des moines de toutes les sectes et de toutes les régions. Chaque communauté régionale entretenait, aux lieux saints du Bouddhisme, des monastères dotés de riches donations et chargés d'accueillir ses propres pèlerins. La position géographique centrale de cette région devait faciliter

ces pèlerinages. Par contre, il devait être beaucoup plus rare qu'un moine du Cachemire vienne à Ceylan, ou réciproquement, en raison de la longueur et de la difficulté du voyage d'une part, et de l'intérêt moindre d'un tel pèlerinage. Si chaque communauté régionale sanctifia bientôt son domaine par l'apport de reliques, l'édification de sanctuaires et l'élaboration de légendes adéquates, il est très probable que cette sanctification ne conserva généralement qu'une valeur purement locale.

Il faut examiner maintenant de quelle nature étaient les relations entre communautés de doctrines différentes. Certes, il est admis, dès l'origine et par toutes les sectes, que le schisme est, avec le matricide, le parricide, le meurtre d'un Arhant et la blessure d'un Buddha, l'un des cinq crimes majeurs, entraînant un châtiment immédiat et irrémissible. Pourtant, il ne semble pas que, en dehors de quelques conflits locaux vite éteints, on se soit servi de cette théorie entre sectes différentes. N'importe comment, aucune tradition ne fait la moindre allusion, dans l'Inde, à des conflits entre sectes ayant abouti à des effusions de sang entre moines, et, dans les cas les plus graves, le châtiment fut le bannissement. On rencontre bien, parfois, l'écho de brutalités dues à des princes sectaires ou plutôt autoritaires, mais de tels faits sont rares, si même l'imagination toujours débordante des Indiens ne les a pas amplifiés, et rien n'indique qu'ils aient agi sous l'influence directe de moines particulièrement fanatiques.

Au contraire, les exemples de bonne entente entre moines de sectes différentes abondent. Dans l'*Uddiyâna*, les Mahâsâ*n*ghika, les Sarvâstivâdin, les Mahîçâsaka, les Dharmaguptaka et les Kâçyapîya vécurent durant des siècles en parfait accord et même en véritable symbiose, puisque des textes d'origines différentes font, en les mêmes termes, l'éloge commun de ces cinq sectes, chacune se caractérisant par des vertus particulières. L'accord doctrinal profond entre des sectes de souches aussi différentes que les Mahâsâ*n*ghika, les Mahîçâsaka, les Dharmaguptaka et autres Vibhajyavâdin, dans le Nord-Ouest de l'Inde, en est sans doute la preuve philologique la plus convaincante. Il semble bien que, dans ce cas précis, le voisinage sur le plan géographique, bien loin d'opposer ces écoles si diverses, les ait au contraire rapprochées. Il en est de même de l'étrange influence qu'eurent les Mahâsâ*n*ghika et, paraît-il, les Sarvâstivâdin aussi sur les Haimavata, ou des affinités doctrinales entre les Sammatîya et les Andhaka au Dekkhan. Nous saisissons plus directement encore cet esprit de tolérance mutuelle dans les récits des pèlerins chinois qui séjournèrent, parfois très longtemps, dans des communautés appartenant à des sectes fort diverses sans jamais mentionner, bien au contraire, qu'ils aient eu à subir les effets du sectarisme et de l'intolérance. Et ceci nous conduit à voir plus clair dans les raisons implicites et les manifestations de cet esprit de tolérance mutuelle. En effet, lors de leurs longs voyages, les pèlerins devaient généralement avoir bien peu de chances de s'abriter chaque nuit dans des monastères appartenant à leur propre secte. Par conséquent, si l'esprit sectaire l'avait emporté, les pèlerinages fussent devenus impossibles pour toutes les sectes. Il était donc nécessaire de respecter les opinions et les coutumes d'autrui, en reconnaissant, comme le font bien des ouvrages, que « par divers chemins on peut arriver au même but ».

Les crises qui, de temps à autre, éclatèrent dans les diverses communautés, ont été provoquées aussi bien par des pratiques pouvant passer à bon droit pour scandaleuses que par des opinions doctrinales divergentes. Il n'est pas douteux, comme les traditions le rapportent et comme, *a priori*, on devait s'y attendre, que des

éléments suspects s'introduisirent dans telle ou telle communauté pour bénéficier des largesses de princes ou de marchands particulièrement généreux et dévots et pour vivre sans soucis. De tels individus devaient bientôt provoquer des scandales par leur paresse, leur goût du luxe, leur avidité ou même leurs mœurs relâchées. Il était normal que, dans ces conditions, la partie saine de la communauté réagît avec la vigueur de l'indignation et cherchât à se débarrasser des membres corrompus, capables de perdre la communauté tout entière. L'histoire du concile de Vaiçâlî, celle de Mahâdeva et celle de Tissa Moggaliputta sont des exemples très nets du processus par lequel la communauté réagit contre le laxisme grandissant de certains éléments, quitte à briser la Communauté elle-même. Ce phénomène n'est pas particulier au Bouddhisme, la Réforme et la Contre-Réforme au sein du Christianisme, et le Wahabisme dans l'Islam en sont des exemples bien connus.

Si nous avons insisté sur les causes sociologiques de la division de la Communauté en sectes rivales, il ne faut pourtant pas négliger une cause très importante, en cette Inde si individualiste sur le plan spirituel, à savoir l'influence de certains maîtres dont la puissante personnalité, en s'affirmant dans une direction doctrinale nouvelle, entraînait leurs disciples vers le schisme. Les noms de certaines sectes ont conservé le souvenir de ceux-ci, Vâtsîputra, Dharmagupta, Kâçyapa, et les traditions nous rapportent le rôle joué par Mahâdeva, Kâtyâyanîputra, Maudgalyâyana dans la formation des sectes des Mahâsâṅghika, des Sarvâstivâdin et des Vibhajyavâdin. Ici comme ailleurs, les facteurs sociologiques et les facteurs personnels sont également nécessaires à la production des événements. Pour autant que l'on puisse accorder quelque crédit, même en transposition, à ces récits, on peut soutenir que, si le schisme conduit par Devadatta a avorté, c'est qu'il ne répondait pas aux circonstances sociales de la vie de la Communauté, alors minime et toute concentrée sur un territoire relativement étroit, et si le laxisme des moines de Vaiçâlî n'a pas abouti à un schisme, c'est au contraire parce qu'il ne s'est pas trouvé parmi eux de personnalité suffisamment forte pour les entraîner sur la voie de la sécession. La fonction de ces guides semble justement être de concentrer en eux et d'organiser tous ces facteurs sociologiques, économiques, géographiques, etc..., toutes ces tendances latentes et implicites, puis d'en cristalliser et d'en exprimer la résultante dans un acte ou dans une œuvre. Sans doute même est-ce cela qui constitue le génie et lui confère à la fois sa nouveauté et sa puissance, et est-ce pour cela que le génie nécessite tant d'intelligence, de savoir et d'audace.

D'autres facteurs encore ont joué un rôle dans la division de la Communauté. Si MM. Przyluski et Hofinger ont surtout insisté sur les causes sociologiques et géographiques que nous venons d'examiner, MM. Dutt et Demiéville s'attachent plus particulièrement aux causes strictement religieuses : « le système de spécialisation dans les différentes branches de la littérature bouddhiste » (1) et « le conflit entre rigorisme et laxisme, entre monachisme et laïcisme, entre « saints » et « profanes » (2).

Les textes de toutes provenances, ainsi que les inscriptions relevées à Barhut, à Sânchî, à Nâgârjunikoṇḍa, etc. nous fournissent d'abondants témoignages sur le premier point en mentionnant des *dhammadhara*, des *vinayadhara*, des *mâtikâ-*

(1) Dutt : *Op. cit.*, t. II, p. 14.
(2) Demiéville : *Op. cit.*, pp. 259-260.

dhara, des *suttantika*, des *dhammakathika*, des *dîghabhânaka*, des *majjhimabhânaka*, des *samyuktâgamina*, des *âbhidharmika*, etc..., c'est-à-dire des moines spécialisés dans l'étude et la récitation des *Sûtra*, du *Vinaya*, des *Mâtṛkâ*, ou de fractions de ceux-ci. La raison de ces divisions réside en l'ampleur du Canon, qui ne pouvait être appris par cœur et retenu en entier par les mêmes moines. Le Canon devait être conservé oralement car il ne pouvait pas être communiqué à certaines catégories de personnes. Les moines ainsi spécialisés se réunissaient en groupes habitant les mêmes corps de bâtiments dans les monastères et jouissant de privilèges qui variaient d'un groupe à l'autre. Il en résultait donc un esprit de corps qui devait aboutir souvent à des rivalités entre groupes, au grand dam de la communauté dont ils faisaient partie, comme l'attestent maints récits de *Vinaya*. Paramârtha va plus loin puisque, dans les fragments conservés de son commentaire sur Vasumitra, il signale que les Gokulika étaient spécialisés dans l'*Abhidharma*, les Sautrântika dans les *Sûtra*, les Sarvâstivâdin dans l'*Abhidharma*, les Haimavata dans les *Sûtra*, les Sammatîya dans le *Vinaya* (1). Il en résultait parfois des conséquences plus graves encore. C'est ainsi que, selon Paramârtha, les Gokulika étaient si bien spécialisés dans l'étude de l'*Abhidharma* qu'ils refusaient de prêcher, ce qui leur aurait fait perdre du temps, et se considéraient comme libérés de toute obligation disciplinaire, adoptant la carrière des Bodhisattva (2), ce qui est conforme aux pratiques et enseignements du Mahâyâna.

Cette dernière donnée nous permet de passer à l'étude de la seconde cause, la lutte entre le rigorisme et le laxisme. On trouve des traces de celle-ci même dans les récits de la vie du Buddha, comme l'histoire de ce Subhadda qui se réjouit de la mort du Buddha en expliquant qu'elle le libérait de la stricte discipline imposée par le Maître à la Communauté. C'est encore le laxisme des moines de Vaiçâlî qui provoqua la réunion du second concile. Enfin, l'étude comparative des *Vinayapitaka* révèle les tendances laxistes de certaines sectes et les tendances rigoristes de certaines autres. Le schisme des Mahâsâṅghika, causé par les cinq propositions de Mahâdeva, est également un bon exemple de ce conflit qui, toujours latent au sein de la Communauté, explosait parfois en crises graves. D'autre part, ce dernier cas montre à quel point celui-ci était mêlé à celui qui opposait le monachisme au laïcisme, car la victoire des propositions de Mahâdeva amorçait la déchéance de l'Arhant en même temps qu'elle constituait un premier succès du laxisme. Plus tard, certaines sectes septentrionales soutenaient, au grand scandale des austères Theravâdin, que le laïc peut devenir Arhant et, pour bien apprécier le sens profond de cette thèse, on doit se souvenir que le Bodhisattva est généralement un laïc. Au fur et à mesure de l'évolution du Bouddhisme, le fossé se creusa de plus en plus entre le monachisme rigoriste et aristocratique, représenté notamment par les Theravâdin singhalais, et le laïcisme laxiste et populaire qui caractérisait de plus en plus certaines sectes du Nord issues des Mahâsâṅghika. Entre ces deux positions extrêmes il existait du reste tout une gamme de nuances, fragiles passerelles entre les deux côtés de l'abîme. La seconde tendance se chargea peu à peu d'éléments nouveaux qui lui conférèrent une autre nature. En se rapprochant des laïcs et du peuple, les sectes laxistes en subirent l'influence, et substituèrent graduellement à la Voie par les pratiques morales (*çîla*) la Voie par la foi (*çraddhâ*), par le culte du Buddha et les pratiques rituelles, qui s'appuie sur toute une my-

(1) Demiéville : *Origine des sectes*, pp. 22, 23, 42, 53, 54, 56.
(2) *Ibid.*, pp. 22 et 43.

thologie. Celle-ci trouve son expression sentimentale et naïve dans les *Jâtaka* dont le nombre va toujours croissant, jusqu'à former dans certains cas une Corbeille spéciale, le *Bodhisattvapitaka* (1).

La division de la Communauté en de nombreuses sectes est ainsi due à des causes très diverses et complexes, que nous ne discernons pas toujours très bien, et qui ont pu varier au cours du temps.

(1) Tout cet aspect de l'évolution du Bouddhisme dans le sens de la déchéance de l'Arhant et de la vulgarisation du Bouddhisme a été exposé de façon remarquable par M. Lamotte, dans les conférences qu'i donna au Collège de France, en mars 1951.

DEUXIÈME PARTIE

LES SECTES

CHAPITRE I

Les Mahâsânghika

La secte des Mahâsâṅghika est née à la suite du premier schisme, vers 140 EN, soit 340 AC environ. Mahâdeva, moine réputé pour sa science et sa vertu, aurait soutenu un ensemble de cinq propositions selon lesquelles l'Arhant peut être séduit en rêve, avoir des doutes, de l'ignorance notamment en ce qui concerne sa qualité d'Arhant, être conduit sur la Voie de la délivrance par autrui, et prononcer le mot « douleur ! » étant en contemplation. Ces cinq propositions auraient été approuvées par certains moines vénérables et savants, tels que Nâga, Sthiramati et Prâcya. Le conflit aurait provoqué un concile, réuni à Pâṭaliputra, capitale du Magadha. Le roi de ce pays, vraisemblablement l'un des Nanda, pris pour arbitre, aurait décidé en faveur du groupe le plus nombreux, conformément, paraît-il, aux prescriptions du Buddha. Les partisans de Mahâdeva, étant les plus nombreux, auraient eu gain de cause et pris le nom de Mahâsâṅghika. Leurs adversaires, qui prétendaient racheter l'infériorité du nombre par une plus grande orthodoxie, auraient pris le nom de Sthavira.

Il semble ressortir d'une étude comparative des récits des conciles de Râjagṛha et de Vaiçâlî dans les différents *Vinaya* que les Mahâsâṅghika auraient tout d'abord eu pour résidence principale l'est du Magadha (1), à une époque qui paraît bien être antérieure à Açoka, mettons à la fin du IVe s. et au début du IIIe s. AC.

Au IIe s. PC, des inscriptions attestent leur présence à Mathurâ, à Karle et dans la région de Kaboul (2).

Au début du Ve s. PC, Fa-hien trouva leur *Vinayapiṭaka* et leur *Abhidharmapiṭaka* à Pâṭaliputra (3).

Au début du VIIe s. PC, Hiuan-tsang note leur présence dans l'ouest du Cachemire (1 monastère, 100 moines), dans l'Andarab, au nord de l'Afghanistan (3 monastères, quelques dizaines de moines) et à Dhanakaṭaka (près de 20 monastères, près de 1.000 moines), et celle de leur *Vinaya*, conjointement à quatre autres, dans l'Uḍḍiyâna (4).

A la fin du VIIe s. PC, I-tsing donne un tableau un peu plus complet. On rencontrait alors des Mahâsâṅghika au Magadha et dans l'est de l'Inde, un peu au Lâṭa et Sindhu, un peu dans le nord et le sud de l'Inde. Ils étaient rejetés à Ceylan. Ils s'étaient introduits tardivement dans les îles de la Sonde et avaient quelques représentants au Chen-si (5).

Leur *Vinayapiṭaka* et la préface, tardive, de l'*Ekottarâgama* chinois qui doit

(1) Przyluski : *Concile de Râjagṛha*, pp. 309 sq. — Hofinger : *Concile de Vaiçâlî*, pp. 183-187.
(2) Sten Konow : C. I. I., vol. II, part. I. *Kharosthi inscriptions*, pp. 49 N et 170. — Hultzsch : *Ep. Ind.*, vol. VII, Calcutta, 1902-3, pp. 65 et 72. *Ep. Ind.*, vol. IX, Calcutta, 1907-8, p. 146 N. — Sastri : *Ep. Ind.*, vol. XIX, Calcutta, 1927-8, p. 69.
(3) Legge : *Record of buddhistic Kingdoms*, pp. 98-99.
(4) Watters : *Yuan chwang's travels*, t. I, pp. 226 et 282 ; t. II, p. 268.
(5) Takakusu : *A record of the buddhist religion*, p. xxiii, pp. 7-20.

leur appartenir donnent quelques indications sur leur Canon. Celui-ci aurait été composé d'abord d'un *Vinayapitaka* en cinq parties, d'un *Abhidharmapitaka*, et d'un *Sûtrapitaka* formé de cinq *Agama* : *Dîrgha*, *Madhyama*, *Samyukta*, *Ekottara* et *Ksudraka*. Mais bientôt le *Ksudrakâgama* se serait transformé en un quatrième *pitaka*, le *Samyuktapitaka* qui aurait renfermé, « développé (*vaipulya*), le sens profond du Mahâyâna », ce qui laisse à entendre que l'on y aurait rangé, au cours du temps, des *Mahâyânasûtra* comme le prétend Paramârtha (1). Selon Hiuan-tsang, ils auraient ajouté un cinquième *pitaka*, le *Dhâranîpitaka* (2), mais sans doute beaucoup plus tard.

Deux *Sûtra* tardifs, dont l'un leur appartient en propre, le *Çâriputrapariprcchâsûtra*, témoignent de l'existence, aux confins nord-ouest de l'Inde, sans doute plus précisément dans l'*Uddiyâna*, d'une communauté dans laquelle cinq sectes vivaient en parfait accord : les Mahâsâṅghika, les Sarvâstivâdin, les Mahîçâsaka, les Dharmaguptaka et les Kâçyapîya. Selon ces deux ouvrages, les Mahâsâṅghika se distinguaient par leurs vêtements jaunes et par la diligence avec laquelle ils étudiaient les *Sûtra* et en développaient les principes justes (3).

D'après des ouvrages plus tardifs, ils avaient pour maître le brahmane Kâçyapa et pour emblème une conque (*çankhâ*), leur froc se composait de vingt-trois à vingt-sept bandes d'étoffe et leur langue était le prâkrit (4). Les noms des Mahâsâṅghika finissaient en *-mitra*, *-jñâna*, *-gupta*, *-garbha* (5), mais il ne semble pas que ces préférences d'ordre onomastique aient été exclusives. Notons que le *Mahâvastu* des Lokottaravâdin, l'une des principales sectes mahâsâṅghika, est en quasi-sanskrit et non en prâkrit. Lin Li-Kouang suppose que : « Ces Mahâsâṅghika de langue « prâkrite » ne peuvent être que les Mahâsâṅghika du Deccan ; rien n'empêche d'admettre, tout au moins, que les Mahâsâṅghika de Dhanyakataka (Madras), résidant dans le domaine de la mahârâstrî, employaient cette langue comme langue sacrée » (6), et que les Mahâsâṅghika de langue quasi-sanskrite sont ceux du Nord-Ouest. Il ne serait pas extraordinaire que des branches d'une même école, séparées géographiquement par plus de 2.000 km, aient utilisé des idiomes différents. I-tsing raconte que les Mahâsâṅghika drapaient leur robe de dessous à la manière des femmes indiennes, ramenant le bord droit sur le côté gauche et le tenant serré sous la ceinture pour ne pas le laisser flotter (7). Ils recevaient leur nourriture, non pas directement de la main à la main, mais en la faisant déposer à un endroit désigné à cet effet (8).

Sur la foi de certains indices, Lin Li Kouang écrit : « ... nous pensons que dans l'histoire du bouddhisme, il y a eu deux écoles différentes connues sous le même nom de Mahâsâṅghika : 1. les Mahâsâṅghika propres, non-réformés, représentant la vieille tendance libérale et mahâyâniste de l'école... et 2. les Mahâsâṅghika réformés, de tendance conservatrice et strictement hînayâniste, qui se prétendaient issus de l'orthodoxie Sthavira ou Vâtsîputrîya, et qui auraient représenté une sorte de retour au bouddhisme du Petit Véhicule » (9). Cette hypothèse est contredite par l'ensemble des traditions les plus valables sur la filiation des

(1) Przyluski : *Concile de Râjagrha*, pp. 211 et 217. — T. S. 1425, pp. 489 c-492 c. — T. S. 125, préface en vers. — Demiéville : *Origine des sectes bouddhiques*, pp. 21, 41 et 43.
(2) Watters : *Yuan-chwang's travels*, II, pp. 160-161.
(3) T. S. 1465, p. 900 c. — T. S. 1470, p. 926 a. — Lin Li Kouang : *Introduction*, pp. 80-81.
(4) *Varsâgraprcchâ*, cité par Lin Li-Kouang : *Introduction*, p. 181. — Cf. aussi *Ibid.*, pp. 177 sq.
(5) *Ibid.*, p. 178.
(6) *Ibid.*, pp. 202-205 et surtout pp. 203-204.
(7) Takakusu : *A record of the buddhist religion*, p. 66.
(8) *Ibid.*, p. 7.
(9) Lin Li Kouang : *Introduction*, p. 302 et aussi pp. 190, 194 et 295-302.

sectes (1) et repose sur une mauvaise interprétation de deux textes. D'une part, il est faux que le début du récit des schismes dans le *Çâriputraparipṛcchâsûtra* concerne une réforme du *Mahâsâṅghikavinaya* (2). En effet, l'expression *ta-tchong, mahâsaṅgha*, désigne la Grande Communauté telle qu'elle était avant le premier schisme, celui qui sépara les Mahâsâṅghika des Sthavira. Les quatre traductions du *Samayabhedoparacanacakra* de Vasumitra emploient la même expression, *ta-tchong* ou *ta-seng* en chinois, *dge-'dun phal chen* en tibétain, pour désigner la Grande Communauté (*mahâsaṅgha*) antérieurement à tout schisme (3). Lorsque, quelques lignes plus loin, dans le *Sûtra*, il s'agit des Mahâsâṅghika, le nom de celui-ci n'est pas traduit par *ta-tchong* mais transcrit par *mo-ho-seng-k'i*. D'autre part, la confusion faite par le chinois Seng-yeou entre les Vâtsîputrîya et les Mahâsâṅghika (4) résulte elle-même d'une confusion entre les schismes qui ont donné naissance à l'une et à l'autre secte. De plus, il n'est pas extraordinaire que les tendances du *Mahâsâṅghikavinaya* et celles du *Çâriputraparipṛcchâsûtra* soient si différentes, quand on veut bien se représenter que plusieurs siècles séparent leurs rédactions respectives (5).

Nous possédons une certaine partie de leur Canon. En effet, la traduction chinoise de leur *Vinayapitaka* nous a été conservée. De plus, les indications contenues dans la préface de la traduction chinoise de l'*Ekottarâgama* montrent que, selon toutes probabilités, la recension de celui-ci ainsi traduite appartenait à une secte mahâsâṅghika. Enfin, l'examen du *Çâriputrâbhidharmaçâstra*, d'origine probablement dharmaguptaka, montre que ce traité contient un grand nombre de thèses propres aux Mahâsâṅghika du Nord et à ceux du Sud, et n'est en désaccord avec ceux-ci que sur quelques points secondaires. L'absence de la doctrine *lokottaravâdin* et de toute spéculation ontologique laisse supposer que ce traité est assez proche de l'*Abhidharmapitaka* des Mahâsâṅghika primitifs et fixé avant l'élaboration de ces doctrines.

Voici les thèses qu'on leur attribue (6) :

1°) Les Buddha sont supramondains (*lokottara*) (7).

Le corps des Buddha est entièrement supramondain car il est insurpassable (*asamatikramaṇîya*) et seulement pur (*anâsravamâtra*). Même le corps des Saints (*açaiksa*) ne surpasse pas le corps des Buddha. Leur corps étant destructible est appelé mondain (*laukika*). Seuls les Buddha laissent au-dessous d'eux tous les êtres car ils sont suprêmes (*anuttara*), indestructibles et transcendent toute destructibilité ; c'est pourquoi ils sont entièrement supramondains (8).

2°) Les Tathâgata sont dépourvus d'impuretés (*anâsrava*) ou de choses (*dharma*) mondaines (*laukika*) (9).

Les dix-huit éléments (*dhâtu*), quand ils se trouvent dans le corps des Buddha, sont tous appelés dépourvus d'impuretés parce qu'ils ne sont ni conjoints aux

(1) Voir ci-dessus Ire partie, chap. I.
(2) Lin Li Kouang, p. 296. — T. S. 1465, p. 900 b fin.
(3) Première phrase en prose après les stances d'introduction.
(4 Lin Li Kouang, p. 297.
(5 Pour plus de détails, voir A. Bareau : *Une confusion entre Mahâsâṅghika et Vâtsîputriya* J. A. 1953, pp. 399-406.
(6) Le numérotage des thèses ici adopté pour les traités de Vasumitra, Bhavya et Vinîtadeva est celui qui figure dans ma traduction française de ces trois ouvrages, et qui concorde sensiblement avec celui de l'édition japonaise de Teramoto et Hiramatsu. Comme le système en est très différent dans les ouvrages de Masuda et Walleser, il m'a paru possible d'en adopter un de mon choix et qui m'a semblé mieux adapté.
(7) Vasumitra, thèse 1. — Bhavya, thèse 1 des Ekavyâvahârika. — Vinîtadeva, thèse 1 des Lokottaravâdin. Voir *Kathâvatthu*, XVIII, 1, thèse attribuée aux Vetullaka et II, 10, thèse attribuée aux Andhaka.
(8) K'ouei-Ki, II, pp. 12 b-13 a.
(9) Vasumitra, thèse 2. — Bhavya, thèses 2 et 5. — *Vibhâsâ*, T. S. 1545, pp. 229 a, 391 c, 871 c.

impuretés (*âsravasamprayukta*), ni liés aux impuretés (*âsravasambaddha*). Les trois sortes d'actes (*karman*) qu'accomplissent les Buddha sont aussi dépourvus d'impuretés. C'est pourquoi les Tathâgata sont entièrement dépourvus de choses impures (1).

Selon la *Vibhâsâ*, les Mahâsânghika affirment que le corps de naissance des Buddha est dépourvu d'impuretés car, si le Buddha est né (*jâta*) dans le monde (*loka*), s'il est devenu adulte (*samvrddha*) dans le monde, il n'y séjourne (*viharati*) qu'après avoir dominé (*abhibhûya*) le monde et sans être souillé (*anupalipta*) par le monde (2).

3°) En toutes leurs paroles (*vâcâ*), les Tathâgata font tourner la roue de la Loi (*dharmacakram pravartayanti*) (3).

La roue de la Loi (*dharmacakra*) n'est pas seulement la voie de la vision (*darçanamârga*) qui convertit les êtres, mais toutes les paroles prononcées par le Buddha, car il n'y en a aucune qui ne soit pas utile aux êtres. On appelle ici roue (*cakra*) ce qui soumet, dompte et tourne. Or toutes les paroles du Buddha soumettent et domptent les autres personnes et ce qui, en celles-ci, est ignorance (*ajñâna*), erreur (*moha*), etc... Même les paroles les plus anodines, telles que : « Pleut-il ? », « Comment allez-vous ? » ont un sens profond destiné à faire entrer les êtres sur la Voie de la délivrance (4).

4° Le Buddha, par un seul son (*çabda*), énonce tous les éléments de la Loi (*dharmadhâtu*) (5).

Après avoir cultivé pleinement les exercices pendant beaucoup de temps, le Buddha est pourvu de mérite (*punya*) et de forces surnaturelles inconcevables. Par un seul son, en disant un seul mot, il peut faire en sorte que tous les êtres vivants entendent sa Loi, en la comprenant différemment selon leur nature, pour chasser leurs propres souillures (*kleça*). Par un seul son, il peut énoncer toute la Loi, et par conséquent faire que tous ses auditeurs en comprennent le sens (*artha*) grossier (*sthûla*) ou subtil (*sûksma*) selon leur espèce particulière (6).

5°) Dans ce que dit le Bhagavant, il n'y a rien qui ne soit conforme au sens (*yathârtha*) (7).

Selon K'ouei-ki, toutes les paroles énoncées par le Buddha profitent à autrui, aucune d'elles n'est vaine et sans bénéfice pour les êtres. De plus, tout ce que dit le Buddha est entièrement dépourvu de faute, rationnel, et ne pose aucune difficulté. Tout ce qu'il dit est dépourvu des quatre sortes de fautes, n'étant contraire ni au lieu, ni au temps, ni au récipient, ni à la Loi, car tout ce qu'il dit est adapté aux circonstances de l'endroit et du moment, aux auditeurs et à l'enseignement (8).

La thèse correspondante dans Bhavya est ainsi formulée : les paroles de tous les Tathâgata manifestent (*abhimuñcanti*) leur essence (*garbha*) ; et celle de la *Vibhâsâ* : les paroles de la roue de la Loi (*dharmacakravâcâ*) ont une nature propre (*svabhâva*).

6°) Le corps matériel (*rûpakâya*) des Tathâgata est vraiment illimité (*ananta*) (9).

(1) K'uei-Ki, II, p. 13 b.
(2) *Vibhâsâ*, T. S. 1545, pp. 229 a, 391 c, 871 c. Voir aussi *Kathâvatthu*, XVIII, 1, fin.
(3) Vasumitra, thèse 3. — Bhavya, thèse 3 (négation fautive). — Vinîtadeva, thèse 7. — *Vibhâsâ*, T. S. 1545, p. 912 b.
(4) K'ouei-Ki, II, pp. 14 a-16 a.
(5) Vasumitra, thèse 4.
(6) K'ouei-Ki, p. 16 a.
(7) Vasumitra, thèse 5. — Bhavya, thèse 4. — *Vibhâsâ*, T. S. 1545. p. 912 b.
(8) K'ouei-Ki, p. 16 b-17 a.
(9) Vasumitra, thèse 6. — Vinîtadeva, thèse 3.

Ayant cultivé les mérites pendant beaucoup d'ères cosmiques (*kalpa*), le Buddha a obtenu en rétribution un corps (*kâya*) parfait, élément de la Loi (*dharmadhâtu*), illimité. Le corps visible du Buddha, haut de seize pieds, n'est pas le vrai corps du Buddha mais son corps de création magique (*nirmânakâya*) sous lequel il apparaît aux êtres et qui est adapté aux fins de son enseignement. Paramârtha dit que le corps du Buddha est illimité de trois façons : 1°) Il est illimité en mesure. Selon ce qui convient le mieux, il se manifeste avec un corps grand ou petit. Ne pouvant dire avec précision que la taille du corps du Buddha est seulement grande, on dit qu'elle est illimitée. 2°) Il est illimité en nombre. Comme il y a beaucoup d'êtres dans une même époque, chacun voit le Buddha selon ce qui lui est utile, et le Buddha peut se manifester dans beaucoup de corps. Le nombre de ces corps ne pouvant être dit avec précision, on dit qu'il est illimité. 3°) Il est illimité en causes. Les choses (*dharma*) qui constituent le corps du Buddha étant chacune produite par des causes qui sont autant d'innombrables racines de bien (*kuçalamûla*), on dit qu'il est illimité en causes (1).

7°) La puissance (*prabhâva*) des Tathâgata est aussi illimitée (2).

Les forces surnaturelles que possède le Buddha sont appelées puissance, vertu puissante. En un seul instant (*ekakṣaṇa*), il peut déployer sa puissance partout, dans toutes les directions et dans tous les univers, sans intention spéciale (3).

8°) La longévité des Buddha est aussi illimitée (4).

Puisque le corps de rétribution du Buddha a été obtenu par lui pour avoir cultivé les mérites pendant beaucoup d'ères cosmiques (*kalpa*) infinies, sa vie est vraiment sans fin et indestructible. C'est pour le profit des êtres vivants qu'il a cultivé la Voie (*mârga*) pendant beaucoup d'ères cosmiques et a reçu une vie illimitée. Puisque les différentes espèces d'êtres sont infinies, la vie du Buddha doit être également infinie pour qu'il puisse œuvrer à leur avantage selon ce qui convient à chacun (5).

9°) Le Buddha, en convertissant les êtres vivants et en faisant naître chez eux la foi (*çraddhâ*) pure (*çuddha*), n'a pas de pensée de rassasiement (6).

C'est parce que le Buddha, dans sa pensée de faire du bien aux êtres, n'a pas de rassasiement, qu'il n'entre pas dans le *nirvâna*. Sa compassion (*karunâ*) est illimitée, sa longévité est infinie. S'il y a des êtres auxquels il convient que le Buddha manifeste ses bienfaits et son bonheur de quiétude, il naît dans le palais royal, etc., il accomplit l'Eveil (*bodhi*), il convertit et guide ces êtres. S'il y a des êtres auxquels il convient de manifester l'arrêt de la causalité, il entre fictivement (*nirmâna*) dans le *nirvâna*. Comme sa pensée est sans rassasiement, il demeure sous la forme d'un corps de jouissance (*sambhogakâya*) et jusqu'au terme de l'avenir il crée (*nirmâti*) des formes adaptées aux diverses espèces d'êtres et enseigne par des moyens habiles (*upâya*) (7).

10°) Le Buddha ne dort ni ne rêve (8).

Dans le sommeil, la pensée (*citta*) est obscurcie et exclusivement réduite à l'état de dispersion. Or chez les Buddha il n'y a pas de pensée qui ne soit pas recueillie (*samâpanna*), c'est-à-dire concentrée. C'est pourquoi ils n'ont pas de sommeil

(1) K'ouei-Ki, II, p. 17 ab.
(2) Vasumitra, thèse 7.
(3) K'ouei-Ki, II, p. 18 ab.
(4) Vasumitra, thèse 8. — Vinîtadeva, thèse 3.
(5) K'ouei-Ki, II, pp. 18 b-19 a.
(6) Vasumitra, thèse 9.
(7) K'ouei-Ki, II, p. 19 ab.
(8) Vasumitra, thèse 10.

(*svapna*). Le rêve étant produit par l'entendement (*cetanâ*), les notions (*samjñâ*), les désirs (*kâma*), etc..., comme les Buddha sont dépourvus de tout cela, ils n'ont pas non plus de rêve (1).

11°) Les Tathâgata répondent aux questions sans réfléchir (2).

Chez les Buddha, il n'y a pas de préparation (*prayoga*), ils ne réfléchissent (*cintayanti*) pas aux mots, aux phrases, etc... pour prêcher à autrui, mais ils sont capables de répondre spontanément (3).

12°) Les Buddha ne prononcent jamais une parole, car ils restent éternellement en contemplation (*samâdhi*), mais les êtres, pensant qu'ils ont prononcé des paroles, sautent de joie (4).

Les Buddha exposent la Loi spontanément, sans avoir besoin de réfléchir aux mots, aux phrases, etc..., car ils sont constamment en contemplation. Chez eux, les mots, les phrases, etc..., se forment d'eux-mêmes pour énoncer la Loi conformément à la Vérité (5).

13°) Par une pensée d'un seul instant (*ekaksanikacitta*), ils comprennent toutes choses (*dharma*) (6).

Ayant cultivé leur pensée (*citta*) pendant de nombreuses ères cosmiques (*kalpa*), les Buddha peuvent seuls, par une pensée d'un seul instant, comprendre toutes les choses, c'est-à-dire à la fois les aspects différenciés de toutes choses et leur nature propre (7).

14°) Par la sagesse (*prajñâ*) conjointe (*samprayukta*) avec la pensée d'un seul instant (*ekaksanikacitta*), ils connaissent toutes choses (*dharma*) (8).

Leur sagesse conjointe avec la pensée d'un seul instant peut savoir que toutes les choses sont complètement épuisées (*ksîna*) car cette sagesse est parfaite. Lorsqu'ils parviennent à la Voie de la délivrance (*vimuktimârga*), dans l'espace du seul état mental (*smrti*) qui suit immédiatement la Voie de diamant (*vajramârga*), ils peuvent connaître la nature propre (*svabhâva*) de toutes choses. Ils n'ont plus alors besoin d'une série mentale (*santati*) pour savoir que toutes les choses sont épuisées, car ils connaissent parfaitement la nature propre de la sagesse (9).

15°) Chez les Buddha Bhagavant, la connaissance de l'épuisement (*ksayajñâna*) et la connaissance de la non-production (*anutpâdajñâna*) continuent sans arrêt jusqu'à ce qu'ils entrent dans le *parinirvâna* (10).

Les dix-huit éléments (*dhâtu*) qui constituent la personne des Buddha sont entièrement dépourvus d'impuretés (*anâsrava*). Donc les connaissances dépourvues d'impuretés (*anâsravajñâna*) sont constamment présentes d'instant en instant jusqu'au *parinirvâna*. Il y a deux connaissances (*jñâna*), le *ksayajñâna* et l'*anutpâdajñâna*, qui sont ainsi *anâsrava*. En tous temps, ces deux activités d'une substance unique, la sagesse (*prajñâ*), fonctionnent continuellement ensemble (11).

16°) Les Buddha demeurent (*titthanti*) dans toutes (*sabbâ*) les directions (*disâ*) (12).

(1) K'ouei-Ki, II, p. 20 a.
(2) Vasumitra, thèse 11.
(3) K'ouei-Ki, II, p. 20 b.
(4) Vasumitra, thèse 12. — Vinîtadeva, thèse 4. — *Kathâvatthu*, XVIII, 2, thèse des Vetullaka.
(5) K'ouei-Ki, II, p. 21 a.
(6) Vasumitra, thèse 13. — Vinîtadeva, thèse 5. — *Kathâvatthu*, V, 9, thèse des Andhaka.
(7) K'ouei-Ki, II, p. 22 a.
(8) Vasumitra, thèse 14. — Vinîtadeva, thèse 5.
(9) K'ouei-Ki, II, pp. 22 b-23 a.
(10) Vasumitra, thèse 15. — Vinîtadeva, thèse 6.
(11) K'ouei-Ki, II, p. 23 ab.
(12) *Kathâvatthu*, XXI, 6. — Vinîtadeva, thèse 27.

Il y a des Buddha dans les quatre directions, en bas (*hetthâ*), en haut (*upari*), dans tous les univers (*sabbalokadhâtu*), en communauté avec les univers (*lokadhâtusannivâsa*m), partout (*samantato*).

17°) Les Buddha existent en tant que substances (*dravya*) (1).

Aucune démonstration de cette thèse n'est mentionnée.

18°) Quand les Bodhisattva entrent (*avakrâmanti*) dans une matrice (*garbha*), ils ne reçoivent pas les formes embryonnaires de *kalala*, d'*arbuda*, de *peçî* et de *ghana* comme leur propre substance (*svabhâva*) (2).

Quand les Bodhisattva entrent dans l'embryon, ils ne possèdent rien d'impur, et c'est pourquoi ils ne passent pas par ce développement graduel de formes impures. Ils entrent dans l'embryon entièrement pourvu d'organes (*indriya*) et de grands éléments (*mahâbhûta*). Etant entièrement parfaits, ils arrivent brusquement au stade embryonnaire du *paraçâkhâ*, c'est-à-dire de l'embryon pourvu de ses membres. Chez les Bodhisattva, il y a une matière (*rûpa*) dérivée (*upâdâya*) des grands éléments qui est pure et qui permet aux organes de se développer brusquement pour devenir leur substance propre. Comme ils n'ont pas besoin de substances impures, comme le sperme, ils ne se développent pas graduellement comme les autres êtres. Il ne s'agit ici que des Bodhisattva parvenus à leur dernière existence (3).

19°) Quand ils entrent dans une matrice (*garbha*), les Bodhisattva prennent l'aspect d'un éléphant blanc (4).

Les Mahâsâ*n*ghika niant l'existence intermédiaire (*antarâbhava*), cette forme d'éléphant blanc est un corps fictif (*nirmita*) et non un corps d'*antarâbhava*. Cette forme est symbolique car le Bodhisattva est à la fois très puissant et très doux (5).

20°) Quand ils sortent de la matrice, les Bodhisattva naissent par le flanc droit (6).

Les Bodhisattva naissent par le flanc, situé au milieu du corps, pour symboliser la voie du milieu qu'ils vont prêcher. Ils épargnent à leur mère les tourments de la gestation et de la parturition (7).

21°) Les Bodhisattva ne produisent ni notion de concupiscence (*kâmasaṃjñâ*), ni notion de malveillance (*vyâpâdasaṃjñâ*), ni notion de nuisance (*vihiṃsâsaṃjñâ*) (8).

En entrant dans la deuxième période incalculable (*asaṃkhyeyakalpa*) de la carrière des Bodhisattva, on devient noble (*ârya*) et depuis ce moment jusqu'à la fin de cent ères cosmiques (*kalpa*), on ne produit plus ces trois sortes de notions (*saṃjñâ*), à plus forte raison dans les périodes suivantes (9).

22°) Les Bodhisattva, parce qu'ils désirent perfectionner (*paripapâcayisanti*) les êtres (*sattva*), font le vœu (*pranidhâna*) de renaître dans les mauvaises destinées (*durgati*), où ils peuvent séjourner selon leur propre volonté (*îçvarîyakâma*) (10).

Les Bodhisattva renaissent dans les mauvaises destinées pour : 1°) diminuer la douleur (*duḥkha*) des êtres par la joie que leur cause la présence des Bodhisattva ;

(1) Vinîtadeva, thèse 2.
(2) Vasumitra, thèse 16. — Bhavya, thèse 6. — Vinîtadeva, thèse 9. — *Kathâvatthu*, XIV, 2, thèse des Pubbaseliya et des Aparaseliya.
(3) K'ouei-Ki, II, pp. 24 b-25 b.
(4) Vasumitra, thèse 17. — Bhavya, thèse 7.
(5) K'ouei-Ki, II, pp. 25 b-26 a.
(6) Vasumitra, thèse 18. — Bhavya, thèse 7.
(7) K'ouei-Ki, II, pp. 26 b-27 a.
(8) Vasumitra, thèse 19. — Bhavya, thèse 8. — Vinîtadeva, thèse 8.
(9) K'ouei-Ki, II, p. 27 b.
(10) Vasumitra, thèse 20. — Bhavya, thèse 9. — *Kathâvatthu*, XXIII, 3, thèse des Andhaka.

2°) augmenter leur propre pensée (*citta*) de dégoût pour le monde, car la douleur accroît le dégoût ; 3°) accomplir le salut universel, en suscitant de bonnes pensées chez les êtres ; 4°) s'exercer à la patience (*kṣânti*) et à la douleur et accroître ainsi leur grande compassion (*mahâkaruṇâ*). Il y a trois étapes dans la carrière des Bodhisattva : 1°) indéfinie, durant la première ère incalculable (*asaṃkhyeyakalpa*) ; 2°) définie, durant la seconde ère incalculable ; 3°) réception de la prophétie, durant la troisième ère incalculable. C'est seulement dans ces deux dernières étapes que le Bodhisattva peut renaître à son gré dans les mauvaises destinées (1).

23°) Par la connaissance (*jñâna*) consécutive (*anvika*) à la compréhension claire (*abhisamaya*) d'un instant (*ekakṣaṇika*), on connaît intégralement les différents aspects (*âkâra*) des quatre Vérités (*satya*) (2).

Ils appuyaient leur opinion sur des *Sûtra*. L'un de ceux-ci déclarait : « Si, en ce qui concerne la Vérité de la douleur, il n'y a pas de doutes, en ce qui concerne les Vérités de l'origine, de la cessation et de la Voie, il n'y a pas non plus de doutes ». Un autre *Sûtra* enseignait : « O moines, au moment où s'est produit (*udapâdi*) pour l'auditeur noble (*ariyasâvaka*) l'œil de la Loi (*dhammacakkhu*) sans poussière (*viraja*) et sans tache (*vîtamala*), tout ce qui est (*yaṃkiñci*) la Loi de l'origine (*samudayadhamma*) est la Loi de la cessation (*nirodhadhamma*) tout entière (*sabbantaṃ*) ». Puisque, quand on voit clairement les Vérités, on voit leurs caractères communs et non leurs caractères propres, la compréhension claire doit avoir lieu en une seule fois. Dans la Voie de la vision (*darçanamârga*), on voit les caractères communs des Vérités, la vacuité (*çûnyatâ*) et l'impersonnalité (*anâtmya*). Quand on voit la vacuité et l'impersonnalité, on voit donc les quatre Vérités complètement. Si l'on examine séparément les caractères propres de chacune des quatre Vérités dans la Voie de la culture (*bhâvanâmârga*), lorsque l'on voit la Vérité de la douleur, on peut comprendre les trois autres Vérités, de même qu'une seule conscience mentale (*manovijñâna*), ayant à la fois pour objet (*âlambana*) les cinq agrégats (*skandha*) et les dix sortes de matière (*rûpa*), peut les connaître distinctement. A la limite postérieure de la Voie de la vision, il se produit une connaissance (*jñâna*) qui en un seul instant (*ekakṣaṇa*) peut connaître tous les caractères distinctifs des quatre Vérités. Dans la Voie de la vision, bien qu'on puisse aussi connaître en un seul instant les quatre Vérités, on peut seulement les connaître globalement, mais on ne peut pas encore les connaître distinctement.

24°) Les cinq ou six consciences sensorielles (*vijñânadhâtu*) de l'œil (*cakṣus*), etc. sont à la fois pourvues de passions (*sarâga*) et dépourvues de passions (*virâga*) (3).

25°) Dans le monde matériel (*rûpadhâtu*) et dans le monde immatériel (*arûpadhâtu*), les six consciences (*vijñâna*) existent ensemble (4).

Dans les trois mondes (*dhâtu*), il existe une matière (*rûpa*) subtile (*sûkṣma*) qui constitue les cinq facultés (*indriya*) sensorielles et les quatre grands éléments (*mahâbhûta*). Par conséquent, la possibilité d'appréhension de ceux-ci par ceux-là existe, ce qui entraîne l'existence des consciences sensorielles.

26°) Les cinq facultés (*indriya*) sensorielles sont constituées par des boules de chair (*maṃsapeçî*). L'œil (*cakṣus*) ne voit pas les formes (*rûpa*), l'oreille (*çrotra*)

(1) K'ouei-Ki, II, p. 28 ab.
(2) Vasumitra, thèse 21. — Bhavya, thèse 10. — Vinîtadeva, thèse 10. — T. S. 1545, pp. 405 ab et 533 a. — L. V. P. : *Koça*, V, p. 185 n. 2 et 5. — K'ouei-Ki, II, p. 29 ab, III, p. 31 a.
(3) Vasumitra, thèse 22. — Bhavya, thèse 11. — Vinîtadeva, thèse 11. — *Kathâvatthu*, X, 3 et 4, thèses des Mahâsaṅghika.
(4) Vasumitra thèse 23. — Vinîtadeva, thèse 12. — *Kathâvatthu*, VIII, 7 et 8 et XVI, 9, thèses des Andhaka.

n'entend pas les sons (*çabda*), le nez (*ghrâna*) ne sent pas les odeurs (*gandha*), la langue (*jihva*) ne sent pas les saveurs (*rasa*), le corps (*kâya*) ne perçoit pas les tangibles (*sprastavya*) (1).

Nos sources sont en désaccord complet sur la position des Mahâsâṅghika en ce qui concerne cette question.

Il est dit dans un *Sûtra* que l'œil est formé de la matière (*rûpa*) dérivée (*upâdâya*) des grands éléments (*mahâbhûta*) de même que les quatre autres organes sensoriels et que chacun d'eux a pour nature la solidité, la dureté et appartient au genre des choses solides et dures. N'étant que des boules de chair formées de matière impure, les organes sensoriels ne peuvent voir, entendre, etc... Seules, les consciences (*vijñâna*) sensorielles peuvent voir, entendre, etc...

Selon Bhavya et le *Kathâvatthu*, les Mahâsâṅghika auraient soutenu la thèse contraire. Ils s'appuyaient alors sur un *Sûtra* : « O moines, le moine voit avec l'œil, entend avec l'oreille... ».

27°) Quand on se trouve en état de contemplation (*samâhitâvasthâ*) il y a émission vocale (*vacibheda*), pensée (*citta*) disciplinée (*samvrta*) et attention (*manasikâra*) à la discussion (2).

La pensée de celui qui se trouve en état de contemplation n'objective pas des objets (*visaya*) de contemplation (*samâdhi*), mais à l'intérieur de la pensée concentrée (*ekacittatva*) il y a beaucoup d'objets (*âlambana*), tels que l'acte vocal (*vâkkarman*) qui permet l'émission vocale. Quand on n'est pas encore dans le recuillement de vision (*darçana*), premier stade de la contemplation, on peut produire des actes corporels (*kâyakarman*) car, le corps (*kâya*) étant le support (*âçraya*) de la contemplation, quand ce support se meut, la pensée suit ce mouvement et, alors qu'elle doit rester stable (*sthita*), elle est dispersée (*viksipta*). La pensée disciplinée est la pensée qui objective l'objet de la contemplation. Puisque cette pensée est docile, on l'appelle disciplinée. Ceci montre qu'il peut y avoir aussi émission vocale durant la contemplation, mais alors la pensée n'est pas appelée stable, c'est une pensée dispersée. A ce moment, on peut produire un acte vocal. A l'intérieur de la pensée de contemplation, il y a aussi attention à la discussion mais, ses objets étant dispersés, cette pensée est rétive et n'est plus très docile ni disciplinée ; c'est pourquoi on dit qu'il y a discussion. Discussion est le nom donné à la diversité des fautes. La pensée qui objective des objets dispersés est appelée attention à la discussion. En elle l'activité mentale (*manas*) se manifeste. Dans la pensée concentrée, il y a émission vocale. Une seule pensée peut ainsi avoir deux objets. Au moment du stade de préparation (*prayoga*) de la contemplation, la pensée n'objective que des objets de contemplation mais ensuite, lorsque l'état de contemplation dure depuis longtemps, la pensée objective d'autres objets sans abandonner les anciens. Bien qu'elle ait des objets dispersés, on continue à l'appeler pensée concentrée. Cependant, ces mots et ces discussions qui apparaissent dans la pensée concentrée ne permettent pas à la conscience souillée (*klistavijñâna*) de se produire, car il y aurait contradiction entre cette pensée souillée et la pureté de la contemplation (3).

28°) Ce qui devait être fait (*karanîya*) étant fait (*krta*) il n'y a plus de raisons (*sthâna*) (4).

(1) Vasumitra, thèse 24. — Vinîtadeva, thèse 13. — Bhavya, thèse 12, dit le contraire. — *Kathâvatthu*, XVIII, 9, thèse des Mahâsâṅghika, dit également le contraire.
(2) Vasumitra, thèse 25. — Bhavya, thèse 14. — Vinîtadeva, thèse 14. — *Kathâvatthu*, II, 5 et XVIII, 8, thèses des Pubbaseliya.
(3) K'ouei-Ki, II, pp. 32 b-33 b.
(4) Vasumitra, thèse 26.

Pour les savants (*açaiksa*), c'est-à-dire les Arhant, il n'y a plus de raisons, car ils ne prennent plus les objets (*visaya*) sous leurs aspects différenciés. Quand ils prennent des objets, ils connaissent seulement les choses que la causalité (*hetu-pratyaya*) a fait naître. Il n'y a plus de choses à recevoir signifie qu'on ne saisit pas fermement le sens (*artha*) des choses, qu'on ne s'y attache pas. L'ancienne traduction disait : dépourvu de deux raisons (*sthâna*) ; 1° raison d'attachement, comme la matière (*rûpa*) ou la pensée (*citta*) ; 2° raison de renaissance. La première est cause (*hetu*), la seconde est fruit (*phala*) (1).

29°) Les « Entrés dans le courant » (*srotâpanna*) peuvent comprendre la nature propre (*svabhâva*) de leur pensée (*citta*) et de leurs choses mentales (*caitta dharma*) (2).

Les Srotâpanna savent d'eux-mêmes qu'ils ont obtenu le fruit (*phala*) de Srotâpanna, ils n'ont pas besoin qu'un autre le leur apprenne. D'autres disent qu'on peut comprendre ainsi : la pensée et les mentaux, en un seul instant (*ekaksana*), peuvent connaître leur nature propre. Chez les profanes (*prthagjana*) et chez ceux qui possèdent les trois autres fruits, il en est ainsi (3).

30°) Il y a des Arhant qui sont séduits par autrui (*paropahrta*), qui sont sujets à l'ignorance (*ajñâna*), qui ont des doutes ((*kanksâ*), qui sont sauvés par autrui (*paravitîrna*) et qui émettent des paroles (*vacibheda*) quand ils sont sur la Voie (*mârga*) (4).

Les Arhant peuvent être séduits par autrui, c'est-à-dire peuvent avoir des émissions (*visrsti*) de sperme (*çukla*) impur (*asuci*) pendant leur sommeil, émissions accompagnées de rêves érotiques qu'ils attribuent à des divinités (*devatâ*) à corps démoniaque (*mârakâyika*) prenant des apparences féminines. L'Arhant n'en est pas responsable car, dans ces circonstances, il ne joue pas un rôle actif (*na patikkhipati*) mais seulement un rôle passif puisque ce sont les divinités démoniaques vues en rêve qui agissent seules (*aññesampi sukkam gahetvâ*) sans qu'il y ait aucune intention (*byavasâya*) coupable de sa part. Si, d'autre part, on invoque l'impureté matérielle de la chose, jugée incompatible avec la nature d'un Arhant, on peut répondre que le corps de l'Arhant expulse bien d'autres liquides impurs, comme la salive, les larmes, l'urine, etc... sans qu'on lui en fasse grief. De plus, d'autres (*pare*) gens peuvent retirer (*upasamhareyyum*) à l'Arhant sa toge (*cîvara*), sa nourriture (*pindapâta*), son lit (*sena*), son siège (*âsana*), etc... sans qu'on songe à le lui reprocher. Par conséquent, les démones peuvent bien lui soutirer du sperme.

Les Arhant ont encore de l'ignorance (*ajñâna*), mais il ne faut pas confondre celle-ci avec l'inscience (*avidyâ*), premier maillon de la chaîne de la production en relation mutuelle (*pratîtyasamutpâda*). On admet sans difficulté que l'Arhant ne peut connaître (*na jâneyya*) toujours la lignée (*nâmagotta*) des hommes (*purisa*) et des femmes (*itthî*), ni ce qui est la bonne ou la mauvaise voie (*maggâmagga*), ni le nom (*nâma*) des arbres seigneurs des forêts (*vanappati*), des bois (*kattha*) et des herbes (*tina*). Par conséquent, il existe encore de l'ignorance chez l'Arhant, mais il s'agit d'une ignorance pure distincte de l'inscience, toujours impure.

L'Arhant a des doutes. On admet facilement qu'il puisse avoir des doutes (*kankheyya*) en ce qui concerne la lignée des hommes et des femmes, la bonne et la mauvaise voies, les noms des arbres, des bois et des herbes. Par conséquent, l'Arhant a encore des doutes, notamment en ce qui concerne le possible (*sthâna*)

(1) K'ouei, II, p. 34 ab.
(2) Vasumitra, thèse 27. — *Vibhâsâ*, T. S. 1545, p. 42 c.
(3) K'ouei-Ki, pp. 34 b-35 a.
(4) Vasumitra, thèse 28. — Bhavya, thèses 13 et 15. — Vinitadeva, thèse 16. — *Kathâvatthu*, II, 1, 2, 3, 4, 5, thèses des Pubbaseliya.

et l'impossible (*asthâna*), mais il a abandonné définitivement l'incertitude (*saṃsaya*), qui a la nature (*bhâva*) des tendances (*anusaya*).

Les Arhant sont renseignés par autrui. On admet facilement que ce soient les autres (*pare*) qui montrent (*pakâsanti*), qui expliquent (*âcikkhanti*) à l'Arhant la lignée des hommes et des femmes, la bonne et la mauvaise voies, le nom des arbres, des bois et des herbes. Par conséquent, l'Arhant est renseigné par autrui et peut lui devoir son salut. Çâriputra et Maudgalyâyana n'ont pris connaissance de leur nature d'Arhant que par l'intermédiaire d'une proclamation (*vyâkârana*) du Buddha.

On peut émettre des paroles lorsque l'on entre en possession de la Voie. Au moment où il entre dans la Voie de l'Entré dans le courant (*sotâpattimaggakkhane*), celui qui entre en possession de la première méditation (*patthamajjhâna*) s'exclame (*vâcâ bhijjati*) : « O douleur ! » (*dukkhanti*). En effet, la première méditation s'accompagne de raisonnement (*vitakka*) et de réflexion (*vicâra*). Or le Buddha lui-même a dit que le raisonnement et la réflexion sont des conditions déterminantes de la parole (*vacîsaṅkhâra*). L'entrée en possession de la Voie, qui se produit lors de la première méditation, s'accompagne donc de raisonnement et de réflexion et, par conséquent, d'émission vocale. Le Buddha a dit ailleurs que la parole a pour origine le raisonnement (*vitakkasamuṭṭhâna*), ce qui confirme la thèse. Le Buddha a dit encore que, pour celui qui est entré en possession de la première méditation, le son (*sadda*) est une épine (*kaṇṭaka*). Il a raconté lui-même qu'un Auditeur (*sâvaka*) du Buddha antérieur Sikhî, nommé Abhibhû, résidant (*thita*) dans le Brahmaloka, informa (*viññâpesi*) un millier de mondes (*sahassîlokadhâtu*) avec cette exclamation (*sara*) : « Faites effort (*ârabbhatha*), efforcez-vous (*nikkamatha*), exercez-vous (*yuñjatha*) à l'enseignement (*sâsana*) du Buddha ! Secouez (*dhunâtha*) l'armée (*sena*) de la Mort (*maccu*), comme un éléphant (*kuñjara*) une hutte de roseaux (*nalâgâra*) ! Celui qui séjournera (*vihessati*), vigilant (*appamatta*), ici-bas (*imasmim*), dans la discipline de la Loi (*dhammavinaya*), ayant abandonné (*pahâya*) le cycle des naissances (*jâtisaṃsâra*), mettra un terme (*antaṃ karissati*) à la douleur ». L'exclamation : « O douleur ! » peut être aussi considérée comme un artifice destiné à provoquer l'apparition de la Voie.

31°) Dire : « O douleur (*duḥkha*) ! » peut conduire à la Voie (*mârga*) (1).

L'exclamation : « O douleur ! » peut conduire instantanément à la Voie, aussi bien à la Voie de culture (*bhâvanâmârga*) qu'au stade initial de la Voie de vision (*darçanamârga*) (2).

32°) Dire : « O douleur ! » peut être une aide (*upakâra*) (3).

Dire souvent : « O douleur ! » dégoûte du monde (*loka*) et aide aussi à accomplir la Voie noble (*âryamârga*) (4).

33°) La sagesse (*prajñâ*) est un moyen (*prayoga*) qui peut faire cesser (*nirunaddhi*) la douleur (*duḥkha*) et qui peut aussi préparer (*pariskṛnoti*) le bonheur (*sukha*) (5).

La vertu (*çîla*) et la contemplation (*samâdhi*) ne peuvent être des moyens permettant de faire cesser les douleurs et de préparer l'acquisition du *nirvâna* qui est le fruit (*phala*) suprême de l'Eveil (*bodhi*). Seule la sagesse est capable d'atteindre de tels résultats (6). Cette prédominance de la sagesse apparente cette thèse à la

(1) Vasumitra, thèse 29. — Voir la précédente.
(2) K'ouei-Ki, II, p. 35 b.
(3) Vasumitra, thèse 30. — *Kathâvatthu*, XI, 4, thèse des Andhaka.
(4) K'ouei-Ki, II, p. 36 a.
(5) Vasumitra, thèse 31.
(6) K'ouei-Ki, II, p. 36 ab.

doctrine des *Prajñâpâramitâsûtra* et semble confirmer ainsi l'information transmise par Paramârtha suivant laquelle les Mahâsâṅghika auraient introduit ces *Sûtra* dans leur Canon.

34°) La douleur (*duḥkha*) est aussi un aliment (*âhâra*) (1).

Selon K'ouei-Ki, dans les enfers (*niraya*), les êtres (*sattva*) reçoivent des boules de fer brûlantes et conservent la vie, parce que la douleur est pour eux un aliment. D'après le *Kathâvatthu* et Buddhaghosa, la douleur procure (*âharati*) la connaissance (*ñâna*) de la douleur à celui qui prononce (*bhâsanto*) la parole (*vâca*) : « O douleur ! », et celui qui pousse cette exclamation cultive (*bhâveti*) la Voie (*magga*) de ce fait même.

35°) Sur la huitième terre (*bhûmi*), on peut aussi séjourner longtemps (2).

La huitième terre est la première étape de la Voie du salut, celle de l'aspirant au fruit d'« Entré dans le courant » (*srotâpannaphala*). Puisque les *Sûtra* témoignent de ce qu'un individu parvenu à ce stade peut recevoir de là nourriture mendiée, il peut donc sortir de la contemplation de la Voie initiale de vision (*darçanamârga*) et rester ainsi longtemps dans cette étape. Toutefois, cet état ne saurait durer pendant de nombreuses existences, l'étape complète de Srotâpanna ne devant pas dépasser la durée de sept existences (3).

36°) Jusqu'à ce qu'on soit parvenu à l'élément de la terre de la lignée (*gotrabhûmidharma*), on peut dire qu'il y a partout recul (*parihâni*) (4).

Le *gotrabhûmidharma* est constitué par les choses suprêmes mondaines (*laukikâgradharma*), c'est-à-dire par les quatre composantes de pénétration (*nirvedhabhâgîya*) qui permettent d'obtenir le premier fruit (*phala*). Depuis la prise de la décision (*cittotpâda*) d'arriver à la délivrance jusqu'aux *laukikâgradharma*, il y a partout recul, parce que les *laukikâgradharma* constituent une série (*samtâna*) de nombreux états mentaux (*smṛti*). Il y a recul tant que l'on n'est pas encore parvenu à l'acquisition stable du fruit initial, celui du Srotâpanna (5).

37°) L' « Entré dans le courant » (*srotâpanna*) peut avoir des éléments de recul (*parihânidharma*), mais l'Arhant n'a pas d'éléments de recul (6).

Lorsque l'on a atteint l'état de Strotâpanna, ayant abandonné les souillures par une seule vision (*darçana*), et non pas encore par la culture (*bhâvanâ*), c'est-à-dire par des exercices souvent répétés, on possède encore de l'erreur (*moha*) et par conséquent, n'étant pas encore affermi dans sa position sur la Voie de la délivrance, on peut déchoir. Pour les raisons inverses, l'Arhant ne peut avoir d'éléments de recul.

38°) Il n'y a pas de vue correcte (*samyagdṛṣṭi*) mondaine (*laukika*), ni de facultés de foi (*çraddhendriya*) mondaine (7).

Il existe bien une foi, une énergie, une mémoire, une contemplation et une sagesse qui sont mondaines car elles concernent les profanes, mais elles ne peuvent être identifiées aux cinq facultés qui sont des facteurs de progression sur la Voie de la délivrance. La foi, l'énergie, etc... mondaines ne sont pas fermes, elles se

(1) Vasumitra, thèse 32. — *Kathâvatthu*, II, 6, thèse des Pubbaseliya.
(2) Vasumitra, thèse 33 a. — Vinîtadeva, thèse 18.
(3) K'ouei-Ki, II, pp. 37 a-38 a.
(4) Vasumitra, thèse 33 b. — Vinîtadeva, thèse 19.
(5) K'ouei, II, p. 38 ab.
(6) Vasumitra, thèse 34. — Vinîtadeva, thèse 20. — *Vibhâsâ*, T. S. 1545, pp. 931 b-933 c. : Le Srotâpanna a du recul. — *Kathâvatthu*, II, 2, thèse contraire chez certains Mahâsâṅghika selon lesquels l'Arhant a des éléments de recul.
(7) Vasumitra, thèse 35. — Bhavya, thèse 17. — Vinîtadeva, thèse 22. — T. S. 1548, pp. 559 b, 567 c.

transforment et ne croissent pas, c'est pourquoi on ne peut les nommer facultés-souverainetés (*indriya*). Seules, la sagesse pure (*anâsrava*) qui permet d'abandonner l'erreur (*moha*) et d'expérimenter la cessation, la foi pure qui, s'exerçant envers les vertus (*çîla*) et les trois Joyaux (*triratna*), permet d'expérimenter la pureté, sont appelées facultés-souverainetés parce qu'elles servent à exterminer les passions.

39°) Il n'y a pas de choses (*dharma*) indéterminées (*avyâkrta*) (1).

Selon leurs objets (*visaya*), les actes (*karman*) sont bons (*kuçala*) ou mauvais (*akuçala*). Le résultat d'un acte bon est bon, celui d'un acte mauvais est mauvais, les deux sont essentiellement distincts et il n'y a pas de choses indéterminées, c'est-à-dire ni bonnes ni mauvaises (2).

40°) Quand on entre dans la fixation sur la correction (*samyaktvaniyâma*), on peut dire que l'on a abandonné (*prahîna*) tous les liens (*samyojana*) (3).

Les liens sont de la même nature que les souillures (*kleça*). Quand on est entré dans la noble Voie du salut, il n'y a plus de souillures, ni de troubles, et c'est pourquoi l'on dit que, lorsqu'on est entré dans la voie initiale de vision (*darçanamârga*), on a abandonné tous les liens (4).

41°) Les « Entrés dans le courant » (*srotâpanna*) peuvent commettre tous les méfaits (*pâpa*), sauf les crimes irrémissibles (*ânantarya*) (5).

Les Srotâpanna peuvent commettre les dix mauvaises actions, c'est-à-dire les manquements aux dix règles imposées aux moines, mais ils ne peuvent commettre les cinq crimes irrémissibles, qui sont trop graves. Il est donc difficile de distinguer un profane (*prthagjana*) d'un noble (*ârya*), c'est-à-dire d'un bouddhiste. Comment celui qui a obtenu le fruit (*phala*) initial de Srotâpanna peut-il commettre les dix mauvaises actions sans détruire sa foi (*çraddhâ*) ? En contemplant les Vérités (*satya*), il s'est purifié mais quand, étant sorti de sa contemplation, il commet un méfait, il n'y a pas là contradiction (6).

42°) Tous les *Sûtra* énoncés par le Buddha ont un sens entièrement intelligible (*nitârtha*) (7).

Toutes les paroles énoncées par le Buddha, étant la mise en mouvement de la roue de la Loi (*dharmacakrapravartana*), représentent donc la Loi correcte et sont par conséquent de sens intelligible (8).

43°) Il y a neuf sortes de choses (*dharma*) incomposées (*asamskrta*) : 1) la cessation par la connaissance discriminative (*pratisamkhyânirodha*) ; 2) la cessation sans connaissance discriminative (*apratisamkhyânirodha*) ; 3) l'espace (*âkâça*) ; 4) le domaine de l'infinité de l'espace (*âkâçânantyâyatana*) ; 5) le domaine de l'infinité de la conscience (*vijñânântyâyatana*) ; 6) le domaine du néant (*âkiñcanyâyatana*) ; 7) le domaine sans perception ni non-perception (*nevasamjñânâsamjñâyatana*) ; 8) la nature propre des membres de la production en relation mutuelle (*pratîtyasamutpâdângasvabhâva*) ; 9) la nature propre des membres de la Voie (*mârgângasvabhâva*) (9).

44°) La nature propre de la pensée (*cittasvabhâva*) est originellement pure (*pra-*

(1) Vasumitra, thèse 36. — Vinîtadeva, thèse 23 (?)
(2) K'ouei-Ki, II, p. 42 b.
(3) Vasumitra, thèse 37. — Bhavya, thèse 16.
(4) K'ouei-Ki, II, p. 41 a. — *Supplément*, p. 225 a.
(5) Vasumitra, thèse 38. — Vinîtadeva, thèse 21.
(6) K'ouei-Ki, II, p. 41 b. — *Supplément*, p. 225 a.
(7) Vasumitra, thèse 39. — Vinîtadeva, thèse 23 (?).
(8) K'ouei-Ki, II, p. 42 a. — *Supplément*, p. 225 b.
(9) Vasumitra, thèse 40. — Vinîtadeva, thèse 25.

bhâsvara). Ce sont les impuretés adventices (*âgantukopakleça*) qui la souillent (1).

La substance propre de la pensée est éternellement pure. C'est parce qu'il se produit des souillures (*kleça*) qui la salissent qu'on la dit souillée. Mais ces souillures, n'étant pas la nature originelle de la pensée, sont dites adventices (2).

45°) Les tendances (*anuçaya*) ne sont ni pensées (*citta*), ni mentales (*caitta*), et sont dépourvues d'objet (*anâlambana*) (3).

Les tendances n'existent que dans le corps (*kâya*) car, si elles résidaient dans la pensée, lorsque celle-ci disparaît, elles disparaîtraient avec lui et le profane devrait alors être nommé noble (*ârya*). De plus, comme elles ne sont ni pensées ni mentales, elles sont dépourvues d'objet.

46°) Les tendances (*anuçaya*) sont différentes des obsessions (*paryavasthâna*), et les obsessions sont différentes des tendances, car il faut dire que les tendances sont disjointes de la pensée (*cittaviprayukta*), alors que les obsessions sont conjointes avec la pensée (*cittasamprayukta*) (4).

Les tendances sont essentiellement différentes des obsessions car elles sont les germes (*bîja*) d'où naissent celles-ci. Les tendances sont disjointes de la pensée puisque le profane (*puthujjana*) qui demeure (*vattamâna*) avec une pensée (*citta*) bonne ou indéterminée (*kusalâbyâkata*) est pourvu de tendances (*sânusaya*). Or ces tendances ne peuvent être dites conjointes avec une telle pensée.

47°) Le passé (*atîta*) et le futur (*anâgata*) n'existent pas réellement (5).

48°) Le domaine des phénomènes mentaux (*dharmâyatana*) n'est ni connaissable (*jñeya*) ni perceptible à la conscience (*vijñeya*), mais il est compréhensible (*prajñeya*) (6).

Le domaine des phénomènes mentaux est ce qui se révèle directement à l'esprit (*manas*). Il n'est pas ce que peut connaître la connaissance ordinaire (*samvrtijñâna*) et flottante, ni ce que peut percevoir la conscience impure (*sâsrava*) et dispersée. Il est ce que pénètrent ceux qui possèdent les six superconnaissances (*abhijñâ*) et ceux qui voient les principes de la Vérité. Sa nature est extrêmement subtile (*sûksma*) et échappe aux moyens de connaissance grossiers.

49°) Il n'y a pas d'existence intermédiaire (*antarâbhava*) (7).

Il s'agit ici de l'existence qui se placerait entre le moment de la mort et celui de la renaissance. L'argumentation des Mahâsâṅghika sur ce point nous est inconnue.

50°) Les « Entrés dans le courant » (*srotâpanna*) obtiennent aussi les méditations (*dhyâna*) (8).

Puisqu'ils entrent dans la préparation (*prayoga*) de la Voie (*mârga*) dénuée d'impuretés (*anâsrava*) et qu'ils peuvent abandonner les liens (*samyojana*), ils peuvent dompter les souillures (*kleça*) et par conséquent obtenir les méditations. S'ils ne pouvaient abandonner les liens, ils ne pourraient pas obtenir le fruit (*phala*) de Srotâpanna (9).

(1) VASUMITRA, thèse 41. — BHAVYA, thèse 18. — VINÎTADEVA, thèse 32. — *Kathâvatthu*, III, 3, thèse des Andhaka.
(2) K'OUEI-KI, II, p. 45 a. — T. S. 1548, p. 697 b.
(3) VASUMITRA, thèse 42. — *Kathâvatthu*, IX, 4, thèse des Andhaka.
(4) VASUMITRA, thèse 43. — BHAVYA, thèse 19. — VINÎTADEVA, thèse 33. — *Kathâvatthu*, XI, 1, thèse des Mahâsâṅghika, et XIV, 5 et 6, thèses des Andhaka. T. S. 1548, p. 690 b.
(5) VASUMITRA, thèse 44. — BHAVYA, thèse 20.
(6) VASUMITRA, thèse 45. — VINÎTADEVA, thèse 36.
(7) VASUMITRA, thèse 46. — VINÎTADEVA, thèse 34. — T. S. 1548, p. 587 b.
(8) VASUMITRA, thèse 47. — BHAVYA, thèse 21. — VINÎTADEVA, thèse 35.
(9) K'OUEI-KI, II, p. 48 a.

51°) Même dans la pensée (*citta*), il y a de la matière (*rûpa*) (1).

52°) La destruction (*bhanga*) [ou : la crainte (*bhaya*) ?] existe aussi (2).

53°) Il n'existe pas de signification ordinaire (*samvṛtyartha*) (3).

54°) Seuls les pensées (*citta*) et les mentaux (*caitta*) sont à la fois causes de maturation (*vipâkahetu*) et fruits de maturation (*vipâkaphala*) (4).

55°) La matière (*rûpa*) de celui qui est pourvu de la Voie (*maggasamangî*) est Voie (*magga*) (5).

La parole correcte (*sammâvâcâ*), le comportement correct (*sammâkammanta*), les moyens d'existence corrects (*sammâjîva*), sont matière et font pourtant partie de la Voie.

56°) Chez celui qui est pourvu des cinq consciences (*pañcaviññânasamangî*) il y a culture de la Voie (*maggabhâvanâ*) (6).

Le Buddha a dit : « Ayant vu (*disvâ*) la forme (*rûpa*) au moyen de l'œil (*cakkhu*), n'ayant pris ni ses attributs (*nimittaggâhî*), ni ses sous-attributs (*anubyañjanaggâhî*)... ayant entendu (*sutvâ*) le son (*sadda*) au moyen de l'oreille (*sota*)... ayant senti (*ghâyitvâ*) l'odeur (*gandha*) au moyen du nez (*ghâna*)... ayant goûté (*sâyitvâ*) la saveur (*rasa*) au moyen de la langue (*jivhâ*)... ayant senti (*phusitvâ*) le tangible (*photthabba*) au moyen du corps (*kâya*)... ». Par conséquent, celui qui cultive la Voie est pourvu des cinq consciences sensorielles.

57°) Celui qui est pourvu de la Voie (*maggasamangî*) est doué (*samannâgata*) de deux vertus (*sîla*) (7).

« L'homme (*nara*) qui s'est établi fermement (*patitthâya*) dans la vertu est sage (*sapañña*) » dit-on. Puisque l'homme vertueux (*sîlavâ*), doué de vertu mondaine (*lokiya*), cultive (*bhâveti*) la Voie supramondaine (*lokuttaramagga*), il est doué de deux vertus, l'une, la plus ancienne (*purima*), étant mondaine, et l'autre, produite au moment de la Voie (*maggakkhana*), étant supramondaine (*lokuttara*).

58°) La vertu (*sîla*) n'est pas mentale (*acetasika*) (8).

Puisque, quand on a produit (*uppajjitvâ*) les vertus, il y a ce que l'on nomme (*nâma*) accumulation des vertus (*sîlopacaya*) causée par la résolution (*samâdânahetuka*) par celui que l'on nomme précisément vertueux (*sîlavâ*), la vertu n'est pas mentale.

59°) La vertu (*sîla*) n'est pas consécutive à la pensée (*cittânuparivattî*) (9).

Cette thèse est parallèle à la précédente et sa démonstration est identique.

60°) La vertu (*sîla*) causée par la résolution (*samâdânahetuka*) s'accroît (*vaddhati* (10).

Le Buddha a dit : « Ceux qui plantent des parcs (*ârâmaropa*), qui plantent des bois (*vanaropa*) [pour le séjour des moines] ... qui sont établis dans la Loi (*dhammattha*), qui pratiquent les vertus (*sîlasampanna*), ces gens (*jâna*)-là sont destinés à aller au Ciel (*saggagâmî*) ». Par conséquent le mérite (*puñña*) s'accroît (*pavaddhati*) toujours (*sadâ*).

(1) VINÎTADEVA, thèse 15. — Voir ci-dessus thèse 25 ?
(2) VINÎTADEVA, thèse 17. — Le sens reste énigmatique.
(3) VINÎTADEVA, thèse 24. — Le sens reste énigmatique.
(4) *Vibhâsâ*, T. S. 1545, p. 96 a. — Cf. L. V. P.: *Koça*, II, pp. 271 et 287. On ne connait aucune argumentation concernant cette thèse, dont le sens est très clair.
(5) *Kathâvatthu*, X, 1.
(6) *Ibid.*, X, 2.
(7) *Ibid.*, X, 6.
(8) *Ibid.*, X, 6. — Voir. T. S. 1548, pp. 574 c-575 a : les cinq vertus sont matière (*rûpa*).
(9) *Ibid.*, X, 7. — Voir T. S. 1548, p. 575 a.
(10) *Ibid.*, X, 8.

61°) L'information (*viññatti*) est vertu (*sîla*) (1).

L'information par le corps (*kâyaviññatti*) est acte corporel (*kâyakamma*) et l'information par la voie (*vacîviññatti*) est acte vocal (*vacîkamma*). Or la vertu est acte corporel et acte vocal. Donc l'information par le corps et l'information par la voix sont vertu. De plus, on ne peut vraiment pas dire (*na hevam vattabbe*) que l'information soit immorale (*dussîlya*).

62°) La non-information (*aviññatti*) est immorale (*dussîlya* (2).

La non-information est l'acte qui n'est connu que de l'agent. L'acte criminel (*pâpakamma*) fut (*âsi*) décidé (*samâdinna*), et cette décision ne fut connue que de l'agent, donc la non-information est immorale. La non-information est pleinement pourvue de ses membres (*angapâripûri*) dans le meurtre (*pânâtipâta*) et les autres crimes. Etant l'ordre (*ânatti*) de les commettre, elle est l'accumulation des démérites (*apuññûpacaya*) disjointe de la pensée (*cittavippayutta*) car elle fait partie à la fois de l'agrégat matériel (*rûpakkhandha*) et des domaine et élément des phénomènes mentaux (*dhammâyatana, dhammadhâtu*).

63°) Les tendances (*anusaya*) sont indéterminées (*abyâkata*), non-causées (*ahetuka*) et disjointes de la pensée (*cittavippayutta*) (3).

Le profane (*puthujjana*) doit être dit (*vattabba*) pourvu de tendances (*sânusaya*), quand sa pensée (*citta*) reste (*vattamâna*) bonne (*kusala*) ou indéterminée (*abyâkata*). Mais on ne peut vraiment pas dire (*na hevam vattabbe*) que chez lui les choses (*dhamma*) bonnes et mauvaises (*kusalâkusala*) viennent (*âgacchanti*) en confrontation (*sammukhîbhâva*). Donc, les tendances sont indéterminées. De même, comme on ne peut pas dire qu'elles soient causées (*sahetuka*) par une cause (*hetu*), les tendances sont non-causées. Enfin, puisque on ne peut pas dire qu'elles soient conjointes (*sampayutta*) avec la pensée (*citta*), les tendances sont disjointes de la pensée.

64°) L'ignorance (*aññâna*) étant chassée (*vigata*), la pensée (*citta*) restant (*vattamâna*) disjointe de la connaissance (*ñânavippayutta*), un tel état ne peut être appelé (*na vattabba*) connaisseur (*ñânî*) (4).

Lorsque l'ignorance est chassée par la connaissance de la Voie (*maggañâna*), et que la pensée reste disjointe de la connaissance en raison (*vasena*) de la conscience visuelle et des autres (*cakkhuviññânâdi*) consciences sensorielles, puisque la pensée de la Voie (*maggacitta*) ne fonctionne pas (*nappavattati*), on ne peut pas appeler cet état connaisseur.

65°) Celui qui est doué (*samannâgata*) du pouvoir surnaturel (*iddhibala*) peut durer (*tittheyya*) une ère cosmique (*kappa*) (5).

Le Buddha a dit : « Celui chez qui les quatre bases de la puissance surnaturelle (*iddhipâda*) sont cultivées (*bhâvita*), répétées (*bahulîkata*), rendues habituelles (*yânîkata*), rendues fondamentales (*vatthukata*), pratiquées (*anutthita*), familières (*paricita*), bien entreprises (*susamâraddha*), celui-là, s'il le désire (*âkankhamâna*), peut durer une ère cosmique ou le reste d'une ère cosmique (*kappâvasesa*) ». Donc, celui qui est doué de pouvoir surnaturel peut durer une ère cosmique.

66°) La discipline (*samvara*) et l'indiscipline (*asamvara*) des sens sont des actes (*kamma*) (6).

(1) *Ibid.*, X, 9.
(2) *Ibid.*, X, 10. Voir L. V. P. : *Koça*, I, pp. 20-21, IV, pp. 13 sq... T. S. 1548, pp. 581 a-526 c, 535 c et 543 a.
(3) *Ibid.*, XI, 1. Voir ci-dessus thèse 46.
(4) *Ibid.*, XI, 2.
(5) *Ibid.*, XI, 5.
(6) *Ibid.*, XII, 1.

Le Buddha a dit : « Ayant vu (*disvâ*) la forme (*rûpa*) par l'œil (*cakkhu*), ayant entendu (*sutvâ*) le son (*sadda*) par l'oreille (*sota*)... ayant connu (*viññâya*) un phénomène mental (*dhamma*) par l'esprit (*mano*), ayant pris ses attributs (*nimittaggâhî*)... n'ayant pas pris ses attributs... » pour définir l'indiscipline et la discipline. Donc la discipline et l'indiscipline sont des actes.

67°) Tous (*sabba*) les actes (*kamma*) sont pourvus de maturation (*savipâka*) (1).

Le Buddha a dit : « Tant que je n'ai pas éprouvé (*appatisamviditvâ*) les actes (*kamma*) faits (*kata*), accumulés (*upacita*) et intentionnels (*sañcetanika*), je ne parle pas (*nâham vadâmi*) de leur destruction (*byantîbhâva*), mais [je dis que] les choses (*dhamma*) visibles (*dittha*) ici-bas sont de mode (*pariyâya*) présent (*upapajja*) ou futur (*apara*) ».

68°) Le son (*sadda*) est maturation (*vipâka*) (2).

Le Buddha a dit : « De l'accomplissement (*katatta*), de l'accumulation (*upacitatta*), de l'amoncellement (*ussannatta*), du développement (*vipulatta*) de l'acte (*kamma*) provient un son céleste (*brahmasara*) comme la voix du coucou (*karavikabhânî*) ». Par conséquent, le son est rétribution.

69°) Les six domaines (*salâyatana*) sensoriels sont maturation (*vipâka*) (3).

Puisque les six domaines sensoriels sont produits (*uppanna*) en raison de l'accomplissement (*katatta*) de l'acte (*kamma*), ils sont maturation.

70°) La racine du mal (*akusalamûla*) et la racine du bien (*kusalamûla*) s'ajustent (*patisandahanti*) réciproquement (4).

On se détache (*virajjati*) de l'objet (*vatthu*) auquel on s'attache (*rajjati*), et on s'attache à l'objet duquel on se détache. Puisque on s'attache et on se détache d'un même objet (*ekavatthusmiññeva*), les racines du bien et du mal s'ajustent réciproquement (*aññamaññam*).

71°) La causalité (*paccayatâ*) est déterminée (*vavatthitâ*) (5).

Par exemple, la chose (*dhamma*) qui est condition (*paccaya*) par relation de cause (*hetupaccaya*) n'est pas condition par relation d'objet (*ârammanapaccaya*), ou par relation d'immédiateté (*anantarapaccaya*) ou par relation de contiguïté immédiate (*samanantarapaccaya*). Donc une chose ne peut être condition que d'une seule façon, et la causalité est déterminée.

72°) Les compositions psychiques (*sankhâra*) sont conditionnées par l'inscience (*avijjâpaccaya*), mais on ne peut pas dire (*na vattabbam*) que l'inscience (*avijjâ*) soit conditionnée par les compositions psychiques (*sankhârapaccaya*) (6).

Autrement dit, les relations causales ne sont pas réciproques. Aucune argumentation de cette thèse n'est mentionnée par Buddhaghosa.

73°) La vieillesse et la mort (*jarâmarana*) des choses (*dhamma*) supramondaines (*lokuttara*) sont supramondaines (7).

Puisque la vieillesse et la mort des choses supramondaines ne sont pas mondaines (*lokiya*), elles sont supramondaines.

74°) L'un (*para*) contrôle (*niganhâti*) la pensée (*citta*) de l'autre (*para*) (8).

Si ceux qui ont obtenu une force accrue (*balappatta*) et la maîtrise (*vasîbhûta*)

(1) *Ibid.*, XII, 2.
(2) *Ibid.*, XII, 3. T. S. 1548 pp. 540 ab, 531 c. Voir thèse 22 des Vâtsiputriya.
(3) *Ibid.*, XII, 4.
(4) *Ibid.*, XIV, 1.
(5) *Ibid.*, XV, 1.
(6) *Ibid.*, XV, 2.
(7) *Ibid.*, XV, 6.
(8) *Ibid.*, XVI, 1.

dans le monde (*loka*) n'étaient pas capables (*na sakkuneyyum*) de contrôler la pensée d'autrui, que seraient donc leur force accrue et leur maîtrise ? C'est en réalité au moyen de cette force accrue et de cette maîtrise qu'ils contrôlent la pensée d'autrui.

75°) Il y a un certain (*kiñci*) lien (*saññojana*) que celui qui a obtenu la sainteté (*arahattappatti*) n'a pas abandonné (*appahâya*) (1).

Puisque l'Arhant ne connaît pas (*na jânâti*) tout (*sabba*) le domaine objectif du Buddha (*buddhavisaya*), il ne peut avoir abandonné (*appahîna*) l'inscience (*avijjâ*) et l'incertitude (*vicikicchâ*).

76°) Les cinq consciences (*viññâna*) sont pourvues d'idéation (*sâbhoga*) (2).

Dans un *Sutta*, le Buddha a dit : « Ayant vu (*disvâ*) la forme (*rûpa*) avec l'œil (*cakkhu*)... ayant senti (*phusitvâ*) les tangibles (*photthabba*) avec le corps (*kâya*), ayant pris ses attributs (*nimittaggâhî*), n'ayant pas pris ses attributs... ». Par conséquent, les cinq consciences sensorielles sont pourvues d'idéation.

77°) Les choses suprêmes mondaines (*laukikâgradharma*) sont incluses (*paryâpanna*) dans le monde de la concupiscence (*kâmadhâtu*) et dans le monde matériel (*rûpadhâtu*) (3).

En effet, si sur une terre (*bhûmi*), il y a des connaissances relatives (*samvṛtijñâna*) limitrophes avec la compréhension parfaite (*abhisamaya*) [des Vérités], sur cette terre il y a des choses suprêmes mondaines.

78°) Il y a une conscience-racine (*mûlavijñâna*) qui sert de support (*âçraya*) à la conscience oculaire (*caksurvijñâna*) et aux autres consciences sensorielles comme la racine de l'arbre est le principe des feuilles, etc... (4).

Les consciences sensorielles ne peuvent avoir la valeur de racine. La conscience-racine, dont parleraient de manière « ésotérique » les *Agama* des Mahâsâṅghika, serait une préfigure de la conscience-réceptacle (*âlayavijñâna*) du Mahâyâna.

79°) Les consciences actuelles (*pravṛttivijñâna*) peuvent être simultanées (*sahabhû*). La notion de parfumage (*vâsanâ*) étant rejetée, les consciences actuelles ne sont pas parfumables et ne portent pas les germes (*bîja*) (5).

80°) La foi (*çraddhâ*) a pour nature l'adaptation (*anukûlatâ* ?). Elle sera donc des trois espèces, bonne (*kuçala*), mauvaise (*akuçala*) ou indéterminée (*avyâkṛta*), d'après l'espèce de l'objet auquel on s'adapte ; elle sera détermination (*adhimoksa*) ou désir (*chanda*). Si elle est adaptation d'adhésion, elle est détermination ; si elle est adaptation de complaisance, elle est désir. En dehors de la détermination et du désir, il n'y a pas d'adaptation (6).

81°) La diligence (*apramâda*) est la garde (*âraksâ*) de la pensée (*citta*), qu'elle tient à l'abri des choses (*dharma*) corrompues (*sâmkleçika*) (7).

Selon Vasumitra, les quatre sectes des Mahâsâṅghika, Lokottaravâdin, Ekavyâvahârika et Gokulika étaient en désaccord sur certaines questions. Il veut sans doute dire que l'une au moins de ces sectes soutenait les thèses suivantes :

1°) Il y a autant de compréhensions claires (*abhisamaya*) différentes que les Vérités nobles (*âryasatya*) ont d'aspects (*âkâra*) différents (8).

(1) *Ibid.*, XXI, 3.
(2) *Ibid.*, X, 4.
(3) *Vibhâsâ*, T. S. 1545, p. 14 a. T. S. 1546, p. 9 b (ne signale pas le *rûpadhâtu*).
(4) L. V. P. : *Siddhi*, pp. 178-179.
(5) *Ibid.*, pp. 184 n. 2 et 186.
(6) *Ibid.*, p. 322. Mais cela semble contredire la thèse 38 ci-dessus, car si la foi est seulement supramondaine, elle est seulement bonne. Du reste, l'attribution de cette thèse aux Mahâsâṅghika est incertaine.
(7) L. V. P. : *Koça*, II, p. 157.
(8) VASUMITRA, thèse 1 de la seconde série. C'est le contraire de la thèse 23 ci-dessus.

2°) Il y a un peu de choses (*dharma*) qui soient faites par elles-mêmes (*svayamkṛta*), un peu de choses qui soient faites par autrui (*parakṛta*), un peu de choses qui soient faites des deux façons (*ubhayakṛta*), un peu de choses qui naissent en raison de conditions (*pratîtyajâta*) (1).

3°) Dans un même moment, deux pensées (*citta*) se produisent ensemble (2).

Les écoles originelles soutenaient que les consciences (*vijñâna*) naissaient chacune séparément. Les écoles secondaires prétendent que deux pensées se produisent en même temps, parce que les objets (*visaya*) des facultés (*indriya*) sont produits ensemble par la force (*bala*) de l'action mentale (*manasikâra*) (3).

4°) La Voie (*mârga*) et les souillures (*kleça*) apparaissent ensemble (4).

Les écoles originelles affirmaient que, bien que les tendances (*anuçaya*) puissent exister séparément, quand la Voie est produite, on ne peut pas dire qu'elle apparaisse en même temps que les tendances. Les nouvelles écoles disent que, puisque les tendances existent constamment, quand la Voie est produite, elle apparaît en même temps qu'elles. Comme les *kleça* apparaissent en même temps que la Voie, on les appelle maintenant des *anuçaya* (5).

5°) L'acte (*karman*) et sa maturation (*vipâka*) évoluent en même temps (6).

Puisque le passé (*atîta*) n'existe pas en tant que substance et que l'acte et son fruit (*phala*) se produisent dans des temps différents, tant que l'acte n'est pas épuisé il existe dans un perpétuel présent (*pratyutpanna*) et le fruit, puisque sa maturation est également présente, existe en même temps que l'acte. L'acte qui a fructifié est épuisé, il n'existe plus, est entré dans le passé et nécessairement il n'existe plus en même temps (7). Cette solution au problème de la fructification de l'acte est très proche de celle que soutenaient les Kâçyapîya.

6°) Les germes (*bîja*) eux-mêmes sont des pousses (*ankura*) (8).

La matière (*rûpa*) dure longtemps [et n'est pas détruite à chaque instant]. Parce qu'elle a naissance (*utpâda*) et cessation (*nirodha*), la substance (*dravya*) des germes se transforme en pousses et n'existe plus. Dès que les germes ont cessé d'exister, les pousses se produisent (9). Cette thèse évolutionniste réagit contre l'instantanéisme fréquent dans la doctrine des autres sectes.

7°) Les grands éléments (*mahâbhûta*) des facultés (*indriya*) matérielles (*rûpa*) évoluent (*parinamanti*). La pensée (*citta*) et les mentaux (*caitta*) n'évoluent pas (10).

Les choses (*dharma*) matérielles (*rûpin*) durent longtemps. Ainsi, parce qu'elle a production (*utpâda*) et épuisement (*ksaya*), la substance (*dravya*) du lait (*ksîra*) se transforme en lait caillé (*dadhi*). La pensée et les mentaux, ayant une production et une cessation (*nirodha*) instantanées (*ksanika*), ne se transforment pas d'un état antérieur en un état postérieur [car leur existence est trop brève]. Ces sectes soutenaient donc que, les facultés sensorielles étant constituées par des

(1) Vasumitra, thèse 2 de la seconde série. Le commentaire de K'ouei-Ki, II, p. 49 b, est réduit à une ligne qui n'éclaire en rien le texte.
(2) Vasumitra, thèse 3 de la seconde série. — Vinîtadeva, thèse 27. — *Vibhâsâ*, T. S. 1545 p. 47 b. — *Kathâvatthu*, V, 9, thèse des Andhaka. Voir ci-dessus, thèse 27.
(3) K'ouei-Ki, III, p. 1 b.
(4) Vasumitra, thèse 4 de la seconde série. — Vinîtadeva, thèse 28.
(5) K'ouei-Ki, III, 1 b.
(6) Vasumitra, thèse 5 de la seconde série. — Vinîtadeva, thèse 29. — *Kathâvatthu*, XV, 11, thèse des Andhaka et des Sammatîya.
(7) K'ouei-Ki, III, 2 a.
(8) Vasumitra, thèse 6 de la seconde série. — Vinîtadeva, thèse 30 : les germes et les pousses se produisent en même temps.
(9) K'ouei-Ki, III, 2 ab.
(10) Vasumitra, thèse 7.

boules de chair (*mamsapeçî*) (1), les grands éléments qui les composent se transforment, alors que la pensée et les mentaux ne se transforment pas (2).

8° La pensée (*citta*) pénètre tout le corps (*kâya*) et, selon l'objet (*visaya*) et le support (*âçraya*), elle peut se contracter ou s'étendre (3).

La conscience mentale (*manovijñâna*) subtile (*sûksma*) [c'est-à-dire la pensée] réside dans tout le corps qui constitue son support. Si l'on frappe une main et que l'on pique un pied, on peut simultanément percevoir et sentir ces deux coups. C'est pourquoi l'on sait que la conscience mentale subtile réside partout dans le corps. Puisqu'il ne s'écoule même pas un seul instant (*ekaksana*) entre les deux sensations qui permette d'affirmer qu'elles sont successives [et non simultanées], on sait donc avec certitude que la pensée subtile réside partout dans le corps (4). Il n'y a pas d'abord combinaison du support (*âçraya*) [c'est-à-dire de l'organe sensible] et de son objet (*âlambana*), puis une autre combinaison dans laquelle la conscience (*vijñâna*) correspondante s'ajoute aux deux précédents, en se conformant [aux modalités de] cet organe (*indriya*) et de cet objet. Si l'on s'appuie sur un grand organe et que, de plus, on objective un grand object (*visaya*) [comme une grande montagne, le son du tonnerre], la pensée devient conforme (*anurûpa*) à cet organe et à ce domaine objectif et est alors appelée déroulée, c'est-à-dire déployée. Si, au contraire, on s'appuie sur un petit organe et que, de plus, on objective un petit objet [comme l'extrémité d'un poil ou le bourdonnement d'un moustique], la pensée devient conforme à cet organe et à cet objet et est alors appelée enroulée, c'est-à-dire contractée (5).

Selon Vasumitra, ces écoles nouvelles soutenaient beaucoup d'autres thèses par lesquelles elles se distinguaient les unes des autres.

(1) Voir ci-dessus thèse 26.
(2) K'ouei-Ki, III, 2 b.
(3) Vasumitra, thèse 8. — Vinîtadeva, thèse 31.
(4) K'ouei-Ki, III, p. 3a.
(5) *Ibid.*, III, p. 3 b-4 a.

CHAPITRE II

Les Lokottaravâdin

Selon les sources du Nord-Ouest (*Çâriputrapariprcchâsûtra* et Vasumitra), la secte des Lokottaravâdin serait née à la suite du premier schisme interne des Mahâsâṅghika, dans le courant du IIe E. N., sans doute vers la fin, en même temps que celles des Ekavyâvahârika et des Gokulika. Paramârtha, commentant Vasumitra, précise que ce schisme aurait été dû à des discussions sur l'authenticité des *Mahâyânasûtra* (1).

Pourtant les listes du Nord-Ouest sont les seules à distinguer les Lokottaravâdin des Ekavyâvahârika. Les Theravâdin et les Sammatîya ne connaissaient que les Ekavyâvahârika et les Gokulika. Vinîtadeva et les auteurs qui s'en sont inspirés (*Varsâgraprcchâ*) ne connaissaient au contraire que les Lokottaravâdin. Quant à la liste des Mahâsâṅghika citée par Bhavya, elle ne cite que les Mahâsâṅghika et les Gokulika.

Vasumitra ne distingue pas les thèses des Mahâsâṅghika de celles des Ekavyâvahârika, des Lokottaravâdin et des Gokulika. Les Sammatîya de Bhavya attribuent aux seuls Ekavyâvahârika les thèses que Vasumitra attribuait conjointement aux quatre sectes, et ils ne donnent pas celles des Gokulika. Vinîtadeva attribue ces mêmes thèses aux Lokottaravâdin, ignorant les deux autres sectes secondaires. Târanâtha dit que les Lokottaravâdin et les Gokulika ne formaient qu'une seule école, et que le terme d'Ekavyâvahârika désignait les Mahâsâṅghika (2).

En fait, il semble bien que les Lokottaravâdin soient identiques aux Ekavyâvahârika qui auraient conservé le nom de Mahâsâṅghika après le schisme qui les sépara des Gokulika. Tout au moins les Lokottaravâdin paraissent avoir été la principale école des Ekavyâvahârika.

Hiuan-tsang seul nous informe de leur résidence. Il en rencontra plusieurs milliers, vivant dans des dizaines de monastères, à Bâmiyân (3). Il semble donc bien que ce soit aux Lokottaravâdin que l'on doive les gigantesques statues bouddhiques de ce site célèbre.

Selon Târanâtha, les Lokottaravâdin existaient encore au temps des sept rois Pâla (IXe-Xe s. P. C.) (4), ce qui semble confirmé par le fait que Vinîtadeva les cite encore. Mais ils ne devaient plus guère résider alors qu'au Magadha et au Bengale (5), dans le royaume des Pâla, car l'invasion musulmane atteignit l'Afghanistan à la fin du VIIIe s. (6).

La première partie de leur *Vinayapitaka*, le *Mahâvastu*, nous a été conservée

(1) Demiéville : *Origine des sectes bouddhiques*, pp. 21 et 43.
(2) Schiefner : *Târanâtha*, p. 273.
(3) Watters : *Yuan-chwang's travels*, I, pp. 116-120.
(4) Schiefner : *Târanâtha*, p. 274.
(5) *Ibid.*, p. 236 signale la présence des Mahâsâṅghika à Vikramaçilâ sous les Sena (XIIe s.).
(6) Grousset : *L'Asie orientale des origines au XVe s.*, p. 96.

dans le texte original. C'est un volumineux ensemble de *Jâtaka* écrit en un sanskrit très altéré ou semi-sanskrit. On y retrouve des thèses nettement lokottaravâdin (1).

Selon Paramârtha, les Lokottaravâdin soutenaient que les *dharma laukika* n'ont aucune réalité, car ils sont les fruits des actes (*karman*), lesquels sont eux-mêmes le produit de la méprise (*viparyaya*). Au contraire, les *dharma lokottara* existent, car ils ne sont pas les produits de la méprise. « C'est en eux qu'existent la Voie et le fruit de la Voie. Le fruit de la Voie, ce sont les deux *çûnyatâ* [*pudgalaçûnyatâ* et *dharmaçûnyatâ* ; cette dernière est propre au Grand Véhicule] ; la Voie, c'est la connaissance qui permet de comprendre les deux vacuités. Le principe des deux vacuités est réel, et la connaissance des deux vacuités est également réelle (vraie) : un objet (*visaya*) réel peut produire une connaissance réelle, et par une connaissance réelle (vraie) on peut comprendre un objet réel ; c'est pourquoi la Voie, elle aussi (comme son fruit) a une existence réelle (2) ».

Parmi les thèses communément attribuées aux Mahâsâṅghika, Ekavyâvahârika, Lokottaravâdin (3) et même aux Gokulika et aux Andhaka, il en est certaines qui semblent plus précisément lokottaravâdin, en ce sens qu'elles présentent les Buddha, et en une certaine mesure les Bodhisattva, comme des être supramondains (*lokottara*).

1°) Les Buddha sont supramondains (*lokottara*) (4).

2°) Ils sont dépourvus d'impuretés (*âsrava*) ou de *dharma* mondains (*laukika*) (5).

3°) Par chacune de leurs paroles (*vâca*), les Buddha font tourner la roue de la Loi (*dharmacakram pravartayanti*) (6).

4°) Les Buddha, par un seul son (*çabda*), énoncent tous les éléments de la Loi (*dharmadhâtu*) (7).

5°) Dans ce que disent les Buddha, il n'y a rien qui ne soit conforme au sens (8).

6°) Les paroles des Buddha manifestent leur essence (*garbha*) (9).

7°) Le corps matériel (*rûpakâya*) des Buddha est illimité (*ananta*) (10).

8°) La longévité des Buddha est infinie (*ananta*) (11).

9°) La puissance (*prabhâva*) des Buddha est infinie (*ananta*) (12).

10°) Les Buddha existent en tant que substance (*dravya*) (13).

11°) Les Buddha restent perpétuellement en contemplation (*samâdhi*) (14).

12°) Les Buddha ne prononcent jamais une seule parole mais les êtres, croyant qu'ils parlent, sautent de joie (15).

13°) Les Buddha ne dorment ni ne rêvent (16).

14°) Les Buddha, pour convertir les êtres (*sattva*), font naître en eux une foi (*çraddhâ*) pure (*çuddha*) sans qu'il y ait en eux de pensée de rassasiement (17).

(1) *Mahâvastu*, éd. Senart, I, pp. 48, 159, 167, 170, 193, etc....
(2) Demiéville : *Origine des sectes bouddhiques*, pp. 21, 42 et 45. — K'ouei-Ki : *Commentaire de Vasumitra*, p. 40 ab.
(3) Pour l'ensemble des thèses communes, voir ci-dessus 1er chap.
(4) Vasumitra, thèse 1 ; Bhavya, thèse 1 ; Vinîtadeva, thèse 1. *Kathâvatthu*, II, 8, thèse des Andhaka.
(5) Vasumitra, thèse 2 ; Bhavya, thèses 2 et 5.
(6) Vasumitra, thèse 3 ; Vinîtadeva, thèse 7 ; Bhavya, thèse 3, dit le contraire.
(7) Vasumitra, thèse 4.
(8) Vasumitra, thèse 5.
(9) Bhavya, thèse 4.
(10) Vasumitra, thèse 6 ; Vinîtadeva, thèse 3.
(11) Vasumitra, thèse 8 ; Vinîtadeva, thèse 3.
(12) Vasumitra, thèse 7.
(13) Vinîtadeva, thèse 2.
(14) Vasumitra, thèse 12 ; Vinîtadeva, thèse 4.
(15) Vasumitra, thèse 12.
(16) Vasumitra, thèse 10.
(17) Vasumitra, thèse 9.

15°) Les Buddha répondent aux questions des êtres sans avoir besoin de réfléchir (1).

16°) Par une pensée instantanée (*ekaksanikacitta*), les Buddha comprennent toutes choses (2).

17°) Par une sagesse (*prajñâ*) associée (*samprayukta*) à la pensée d'un seul instant (*ekaksanikacitta*), les Buddha connaissent toutes choses (3).

18°) Chez les Buddha, la connaissance de l'épuisement (*ksayajñâna*) et la connaissance de la non-production (*anutpâdajñâna*) continuent sans arrêt jusqu'à ce qu'ils entrent au Parinirvâna (4).

19°) Les Bodhisattva ne reçoivent pas les formes de *kalala*, *arbuda*, *peçî* et *ghana* comme leur propre substance quand ils entrent dans une matrice (5).

20°) Les Bodhisattva ne produisent pas de pensée (*citta*) de concupiscence (*kâma*), de malveillance (*vyâpâda*) ni de nuisance (*vihimsâ*) (6).

21°) Les Bodhisattva entrent dans la matrice par le flanc maternel et sous la forme d'un éléphant blanc (7).

22°) Les Bodhisattva naissent par le flanc droit de leur mère de leur propre volonté (8).

23°) Les Bodhisattva naissent dans les mauvaises destinées (*durgati*) de leur propre volonté, pour perfectionner les êtres (*sattva*) (9).

Les principaux traits de la doctrine des Lokottaravâdin, tant en ce qui concerne l'ontologie que les conceptions du Buddha et du Bodhisattva, sont très proches des éléments fondamentaux de la doctrine du Mahâyâna. Il semble que ce soit plus particulièrement aux Lokottaravâdin que l'on doive la conception du Buddha transcendant, le docétisme et l'insistance sur la carrière des Bodhisattva qui caractérisent le Mahâyâna, le Grand Véhicule étant, par définition, le Véhicule des Bodhisattva. La doctrine de la transcendance des Buddha est évidemment le germe de la doctrine des trois corps (*trikâya*) du Buddha si chère aux penseurs du Mahâyâna.

(1) Vasumitra, thèse 11.
(2) Vasumitra, thèse 13.
(3) Vasumitra, thèse 14 ; Vinîtadeva, thèse 5.
(4) Vasumitra, thèse 15 ; Vinîtadeva, thèse 6.
(5) Vasumitra, thèse 16 ; Bhavya, thèse 6 ; Vinîtadeva, thèse 9.
(6) Vasumitra, thèse 19 ; Bhavya, thèse 8 ; Vinîtadeva, thèse 8.
(7) Vasumitra, thèse 17 ; Bhavya, thèse 7.
(8) Vasumitra, thèse 18 ; Bhavya, thèse 7.
(9) Vasumitra, thèse 20 ; Bhavya, thèse 9 ; *Kathâvatthu*, XXIII, 3, thèse des Andhaka.

CHAPITRE III

Les Ekavyâvahârika

C'est l'une des deux ou trois sectes nées du premier schisme interne des Mahâsâ*n*ghika, dans le courant du IIe s. E. N., sans doute vers la fin, selon les traditions du Nord-Ouest. D'après Paramârtha, le schisme aurait résulté de discussions sur l'authenticité des *Mahâyânasûtra* (1).

Nous avons vu que les Ekavyâvahârika semblent se confondre avec les Lokottaravâdin et les Mahâsâ*n*ghika orthodoxes (2).

Nous ne possédons aucune information concernant leur résidence particulière, sans doute parce qu'ils étaient mieux connus sous le nom de Mahâsâ*n*ghika.

Selon Paramârtha, ils soutenaient que tout est fictif, l'absolu comme le contingent, ce qui était, paraît-il, la doctrine de l'école mahâsâ*n*ghika mère, antérieurement au schisme. Pour eux, le *samsâra* et le *nirvâna*, les *dharma laukika* et les *dharma lokottara* n'étaient que de pures dénominations (*prajñapti*) et étaient dénués de substance réelle. « A tous les *dharma* s'applique donc une seule et même dénomination, autrement dit une « énonciation unique » ; d'où le nom de cette école » (3).

Cet irréalisme fondamental, qui identifie les entités les plus différentes en se basant sur leur insubstantialité, est extrêmement proche de la doctrine de la vacuité (*çûnyatâ*) qui caractérise le Mahâyâna et qu'exposent notamment les *Prajñâpâramitâsûtra* (4).

S'ils étaient distincts des Lokottaravâdin, les Ekavyâvahârika auraient disparu entre le IVe et le IXe s. P. C., selon certaines données de Târanâtha (5). Il est possible qu'ils aient été absorbés par les Lokottaravâdin ou qu'ils soient passés au Mahâyâna.

La tradition dite sthavira citée par Bhavya au début de son traité explique leur nom ainsi : « Certains disent : « Connaissant complètement (*vijñamâna*) par une seule pensée (*ekacittena*) toutes les Lois (*sarvadharma*) des Buddha Bhagavant, en un seul instant (*ekaksane*) on connaît complètement toutes choses (*sarvadharma*) par la sagesse (*prajñâ*) dont on est pourvu » (6). Parce qu'ils sont liés à une telle pratique (*vyavahâra*), ils sont appelés Ekavyâvahârika ».

(1) Demiéville : *Origine des sectes bouddhiques*, pp. 21 et 43.
(2) Cf. ci-dessus, chap. II.
(3) Demiéville : *Origine des sectes bouddhiques*, pp. 21, 42 et 45; K'ouei-Ki : *Commentaire de Vasumitra*, pp. 39 b-40 a.
(4) Pour le reste de leur doctrine, cf. ci-dessus chap. I, les thèses communes des Mahâsâ*n*ghika.
(5) Schiefner : *Târanâtha*, pp. 175 et 274.
(6) Voir Vasumitra, thèses 13 et 14, et Vinîtadeva, thèse 5.

CHAPITRE IV

Les Gokulika ou Kukkutika

C'est l'une des deux ou trois sectes nées du premier schisme des Mahâsâṅghika, vers la fin du IIe s. E. N., si l'on se réfère aux traditions du Nord-Ouest. Selon Paramârtha, le schisme serait dû à des discussions relatives à l'authenticité des *Mahâyânasûtra* (1).

Les diverses traditions sont en désaccord sur leur nom véritable et sur sa signification. Les *Chroniques* singhalaises et Buddhaghosa ont Gokulika, qui peut s'interpréter comme : faisant partie de la famille (*kula*) du bœuf (*go*), ou : aux yeux louches (2). Mais la thèse II,6 du *Kathâvatthu*, attribuée par Buddaghosa aux Gokulika, est intitulée *kukkulakathâ*, « discussion sur les cendres chaudes », ce qui semble attester la présence de la forme *kukkulaka* et de son interprétation à date ancienne à Ceylan. Les Tibétains ont : *Ba-lan gnas-pa*, « résidence du bouvillon », qui rend Gokulika ; et *Bya-gag-ris* « de la région des volailles », qui rend Kukkuṭika. Les Chinois ont : *Ki-in*, 鷄 胤 « de la lignée des gallinacées », qui rend Kukkuṭika ou Kaukkuṭika ; *Houei-chan*, 灰 山 « mont des cendres », qui s'apparente au pâli Kukkuḷaka, et diverses transcriptions de Kaukkuṭika ou Kukkuṭika. Nous sommes donc en présence de trois formes fondamentales : Gokulika, « de la lignée du bœuf » ; Kaukkuṭika, « qui a rapport au coq » ; Kukkuḷaka, « qui a rapport aux cendres ». Il nous est impossible de déterminer la forme originelle de ce nom.

K'ouei-ki dit que ce serait le nom patronymique d'un brâhmane. Il y a très longtemps, un sage (*ṛsi*) s'étant épris d'une poule (*kukkutâ*), en eut une descendance qui prit le nom de Kukkuṭika parmi les clans brâhmaniques. Le *Mañjuçrîparipṛcchâsûtra* dit que leur nom dériverait de celui d'un maître de *Vinaya*. Paramârtha interprète le nom comme signifiant « ceux qui résident sur le mont des cendres », Kukkuḷagiriya (?), mais K'ouei-ki conteste que la forme originelle du nom et le sens soient conformes à cette explication.

Selon Paramârtha et K'ouei-ki, les Kukkuṭika soutenaient que, des trois *Piṭaka*, seul importe l'*Abhidharma*, et non les *Sûtra* ni le *Vinaya*, parce que l'*Abhidharma* représente l'enseignement réel du Buddha et que les *Sûtra* et le *Vinaya* ne représentent que l'enseignement préparatoire (*upâya*). Ils s'affranchissaient donc de toute obligation disciplinaire, interprétant les règles du *Vinaya* selon leurs convenances particulières, prétendant que le Buddha avait permis de les transgresser. Ils ne cultivaient que la logique, affirmant que l'étude trop approfondie des *Sûtra* faisait nécessairement naître l'orgueil et empêchait ainsi d'atteindre à la délivrance (*vimukti*). Ils cultivaient aussi l'énergie correcte (*samyag-*

(1) Demiéville : *Origine des sectes bouddhiques*, pp. 21 et 43.
(2) Monier-Williams : *Sanskrit-English Dictionary*, p. 364 a.

vîrya) nécessaire à la pratique de la logique. Ils se refusaient également à prêcher, pour se consacrer aux méditations (1).

Buddhaghosa leur attribue la thèse du *Kathâvatthu* selon laquelle toutes les compositions (*sankhâra*) sans distinctions (*anodhim katvâ*) ne sont que cendres (*kukkula*) (2). Ils se référaient en cela au *Sutta* dans lequel le Buddha dit que toutes les compositions sont brûlées (*âditta*) par le feu des passions (*râga*), de la haine (*dosa*) et de l'erreur (*moha*).

On ne sait rien de leur résidence particulière ni de leur littérature. Vasumitra leur attribue les mêmes thèses qu'aux autres Mahâsânghika. Bhavya les distingue bien de ceux-ci mais ne mentionne pas leur doctrine, se contentant de citer celles des deux sectes qui en dérivèrent, les Bahuçrutîya et les Prajñaptivâdin.

Des informations données par Târanâtha, on pourrait déduire que les Gokulika ou Kukkutika disparurent entre le IVe et le IXe s. P. C. (3). Il est possible qu'ils se soient complètement assimilés au Mahâyâna.

(1) Demiéville : *Origine des sectes bouddhiques*, pp. 21-22 et 42-43.
(2) *Kathâvatthu*, II, 6.
(3) Schiefner : *Târanâtha*, pp. 175 et 274.

CHAPITRE V

Les Bahuçrutîya

Ils seraient nés d'un schisme survenu à la fin du IIe s. E. N. selon les traditions du Nord-Ouest, directement au sein des Mahâsâṅghika selon celles-ci, ou parmi les Gokulika selon les traditions des Theravâdin et des Sammatîya.

Leur nom signifie : « ceux qui ont beaucoup entendu » donc les savants, les érudits.

Selon Paramârtha et K'ouei-Ki, leur secte aurait été fondée par l'Arhant ou Açaiksa Yâjñavalkya qui, s'étant retiré dans l'Himâlaya du vivant du Buddha, serait resté en *samâdhi* pendant près de deux cents ans. S'étant éveillé à la fin de ce temps et ayant quitté ses montagnes, il se serait alors rendu compte que les Mahâsâṅghika ne développaient que le sens superficiel du *Tripitaka* et non le sens profond. Il aurait donc énoncé le sens profond avec le sens superficiel, et créé une école nouvelle portant le nom de Bahuçrutîya. D'après Paramârtha, le sens profond du *Tripitaka* serait la doctrine du Mahâyâna, et le *Satyasiddhiçâstra* de Harivarman appartiendrait à cette secte (1).

Le *Satyasiddhiçâstra*, dont il existe une traduction chinoise due à Kumârajîva (T. S. 1646), semble bien appartenir à cette école (2). Son auteur, Harivarman, serait originaire de l'Inde centrale et aurait vécu au IIIe s. P. C.

Cet ouvrage se réfère plusieurs fois à un *Abhidharmapitaka* à six *pâda*, semblable en cela à celui des Sarvâstivâdin (3), et cite un Canon à cinq Corbeilles : *Sûtrapitaka*, *Vinayapitaka*, *Abhidharmapitaka*, *Samyuktapitaka* et *Bodhisattvapitaka* (4). D'autre part, la doctrine qu'il expose est à mi-chemin entre celle du Hînayâna et celle du Mahâyâna. On y retrouve plus ou moins nettement exprimée la thèse principale attribuée aux Bahuçrutîya par Vasumitra sur l'enseignement supramondain du Buddha (5). Comme Vasumitra signale une parenté doctrinale entre les Bahuçrutîya et les Sarvâstivâdin, il ne serait pas étonnant que leur trois premières Corbeilles canoniques et notamment leurs *Abhidharmapitaka* se ressemblent. On peut même se demander si les Bahuçrutîya n'avaient pas emprunté l'*Abhidharmapitaka* des Sarvâstivâdin, quitte à lui faire subir certaines transformations.

Nous savons très peu de choses en ce qui concerne leurs résidences, mais ce peu même est très intéressant. Des inscriptions de Nâgârjunikoṇḍa signalent leur présence à cet endroit au IIIe s. P. C. (6). Une autre atteste leur existence à Pâlâtû

(1) Demiéville : *Origine des sectes bouddhiques*, pp. 22 et 47 ; K'ouei-Ki : I, p. 42 ab.
(2) Lin Li Kouang : *Introduction*, p. 45 n. 5 ; Johnston : *Buddhacarita*. Introduction, pp. xxxi-xxxv.
(3) T. S. 1646, pp. 297 c et 300 b.
(4) *Ibid.*, p. 352 c.
(5) *Ibid.* : p. 248 c, 250 bc, et passim.
(6) Sastri : *Ep. Ind.*, vol. XX, Delhi, 1929-1930, p. 24 ; Sastri : *Ep. Ind.*, vol. XXI, 1931, pp. 62 et 63.

*D*herî Jars, près de Peshawer, au Ve s. P. C. (1). Ainsi donc, les Bahuçrutîya auraient résidé à la fois dans le Nord-Ouest autour de Peshawer et dans le Sud-Est autour de Nâgârjunik*onda*, c'est-à-dire dans les deux centres principaux du groupe des Mahâsâ*n*ghika hors du Magadha. Etant apparus lors du second schisme interne des Mahâsâ*n*ghika, ils semblent avoir fait la liaison dans le temps et dans l'espace entre les deux groupes de Mahâsâ*n*ghika, ceux du Nord-Ouest, Lokottaravâdin et Ekavyâvahârika, et ceux du Sud-Est, Caityaka, Pûrvaçaila et Aparaçaila. C'est par eux que dut se conserver le contact entre ces deux groupes et s'établir un double courant d'influences entre le Nord-Ouest et le Sud-Est.

Enfin rappelons que Vasumitra, qui les classe parmi les sectes dérivées des Mahâsâ*n*ghika, note leur parenté doctrinale avec les Sarvâstivâdin et que Vinîtadeva en fait la cinquième secte du groupe des Sarvâstivâdin.

Voici les thèses que leur attribuent Vasumitra, Bhavya et Vinîtadeva :

1°) Cinq points de l'enseignement du Buddha sont supramondains (*lokottara*) : l'impermanence (*anityatâ*), la douleur (*duhkha*), la vacuité (*çûnyatâ*), l'impersonnalité (*anâtmya*) et le *nirvâna*, qui sont salutaires (*niryânika*) et peuvent conduire à la Voie de la délivrance (*vimuktimârga*). Le reste de l'enseignement du Buddha est mondain (*laukika*) (2).

Selon K'ouei-Ki, ce sont les sons mêmes par lesquels s'exprime ce quintuple enseignement, et qui constituent la substance (*dravya*) de celui-ci, qui sont supramondains. Grâce à eux, on peut traverser le monde et accéder à la délivrance. Comme ils permettent de produire la Voie, ils sont nommés supramondains (3).

2°) Les cinq propositions de Mahâdeva sur la nature de l'Arhant (4).

3°) Sur la Voie (*mârga*) salutaire (*niryânika*), il n'y a pas de réflexion (*vicâra*) (5).

Aucun commentaire de cette thèse n'est donné.

4°) La Vérité de la douleur (*duhkhasatya*), la Vérité relative (*samvrtisatya*) et la Vérité noble (*âryasatya*) sont les Vérités (*satya*) (6).

Aucun commentaire de cette thèse n'est donné.

5°) On entre en recueillement (*samâpatti*) par la vue de la douleur des composés (*samskâraduhkhatâ*), mais non par la vue de la douleur de la douleur (*duhkhaduhkhatâ*) ou de la douleur des transformations (*parinâmaduhkhatâ*) (7).

Aucun commentaire de cette thèse n'est donné.

6°) La Communauté (*samgha*) est supramondaine (*lokottara*) (8).

Aucun commentaire de cette thèse n'est donné.

Voici les principales thèses que l'on rencontre dans le *Satyasiddhiçâstra* :

1°) Il y a deux vérités, une vérité mondaine (*laukika*) ou relative (*samvrti*) et une vérité suprême ou absolue (*paramârtha*) (9).

2°) Tout n'est que désignation (*prajñapti*) et dépourvu d'existence réelle (10).

(1) Sten Konow : C. I. I., vol. II, part. I : *Kharosthi Inscriptions*, pp. 120-122.
(2) Vasumitra, thèses 1 et 2 ; Vinîtadeva, thèse 1, remplace la douleur par la Voie (*mârga*), ce qui ne change guère la tendance générale de la proposition.
(3) K'ouei-Ki, III, pp. 4 b-5 a.
(4) Vasumitra, thèse 3 ; Vinîtadeva, thèse 2 (partiel) ; Bhavya, thèses 5, 6 et 7 (partiel). Voir thèse 30 des Mahâsâ*n*ghika.
(5) Bhavya, thèse 1.
(6) Bhavya, thèse 2. Voir T. S. 1647, p. 380 a, thèse attribuée aux Prajñaptivâdin.
(7) Bhavya, thèse 3. Voir T. S. 1646, pp. 282 bc, 327 sq et 334 bc.
(8) Bhavya, thèse 4.
(9) T. S. 1646, pp. 242 b, 248 a, 327 a sq, et passim. C'est le thème central, fréquemment traité, de l'ouvrage.
(10) *Ibid.*, pp. 327 a-328 c et passim.

3°) La personne (*pudgala*) n'existe pas réellement, comme le prétendent les Vâtsîputrîya (1).

4°) Le Buddha n'est pas compris dans le Samgha, comme le prétendent les Mahîçâsaka (2).

5°) On ne peut pas dire que l'acte passé dont la maturation n'a pas encore mûri existe et que le reste du passé n'existe pas, comme le prétendent les Kâçyapîya (3).

6°) On ne peut pas dire, ni que tout existe, ni que le passé et le futur existent, ni qu'ils n'existent pas (4).

7°) On ne peut pas dire que l'existence intermédiaire (*antarâbhava*) existe, ni qu'elle n'existe pas (5).

8°) On ne peut pas dire que la compréhension claire (*abhisamaya*) soit progressive, ni qu'elle ne le soit pas (6).

9°) On ne peut pas dire que l'Arhant puisse déchoir ni qu'il ne puisse pas déchoir (7).

10°) On ne peut pas dire que la pensée (*citta*) soit pure (*prabhâsvara*) de nature ni qu'elle ne le soit pas (8).

11°) On ne peut pas dire que les tendances (*anuçaya*) soient conjointes avec la pensée (*cittasamprayukta*) ou disjointes de la pensée (*cittaviprayukta*) (9).

12°) Celui qui fait un don au Buddha ou au Samgha recevra un grand fruit (*mahâphala*) car ils sont tous deux les champs de mérite (*punyaksetra*) les plus auspicieux (10).

13°) Par la Voie mondaine (*laukikamârga*), on ne peut abandonner les liens (*samyojana*) (11).

14°) Il y a dix vacuités (*çûnyatâ*), au sens d'impersonnalité (*anâtmya*) (12).

15°) L'impermanence (*anîtyatâ*), la douleur (*duhkha*), l'impersonnalité (*anâtmya*) et surtout la vacuité (*çûnyatâ*) jouent un grand rôle et sont souvent citées (13).

16°) Le *nirvâna* est incomposé (*asamskrta*) (14).

17°) L'espace (*âkâça*) est incomposé (*asamskrta*) (15).

18°) On ne peut pas dire que les incomposés (*asamskrta*) existent réellement, car ils sont de pures absences, ni qu'ils n'existent pas (16).

(1) *Ibid.*, pp. 259 a-260 c.
(2) *Ibid.*, pp. 258 c-259 a.
(3) *Ibid.*, p. 258 c.
(4) *Ibid.*, p. 255 a-256 b. Ceci est à rapprocher de la théorie ontologique des Andhaka, *Kathâvatthu*, I, 10.
(5) *Ibid.*, pp. 256 b-257 a.
(6) *Ibid.*, p. 257 ab.
(7) *Ibid.*, pp. 257 b-258 a.
(8) *Ibid.*, p. 258 b.
(9) *Ibid.*, p. 258 bc.
(10) *Ibid.*, p. 247 ab.
(11) *Ibid.*, p. 246 a.
(12) *Ibid.*, pp. 364 c-365 a. On n'en donne pas le détail.
(13) *Ibid.*, pp. 248 c, 250 bc, 327 ac, 322 c, et passim.
(14) *Ibid.*, pp. 252 b et 368 c.
(15) *Ibid.*, p. 343 bc.
(16) *Ibid.*, pp. 368 c-369 a, 343 bc.

CHAPITRE VI

Les Prajñaptivâdin

Selon les traditions du Nord-Ouest, les Prajñaptivâdin formaient la secte qui se sépara des Mahâsâṅghika aussitôt après les Bahuçrutîya, à la fin du IIe s. E. N. D'après les Theravâdin et les Sammatîya, ils se seraient détachés des Gokulika avec les Bahuçrutîya. On peut se demander s'ils ne constituaient pas, avec ces derniers, les deux parties de la secte des Gokulika après le schisme qui la divisa.

Leur nom signifie « les nominalistes », ceux qui soutiennent la doctrine de la dénomination (*prajñapti*).

Paramârtha, bien que commentant Vasumitra qui représente la tradition du Nord-Ouest, dit que les Prajñaptivâdin étaient une école réformatrice des Bahuçrutîya et les appelle Bahuçrutîya-vibhajyavâdin, « ceux qui faisaient des distinctions (*vibhajya*) [dans la doctrine des] Bahuçrutîya ». Ils distinguaient le fictif du réel, la vérité absolue (*paramârtha*) de la vérité contingente (*saṃvṛti*). Ils auraient eu pour fondateur Mahâkatyâyâna qui aurait résidé au lac Anavatapta, dans l'Himâlaya, à la source de la Sutlej, depuis le Nirvâṇa, et en serait sorti 200 ans plus tard pour se rendre au Magadha accomplir ses réformes. Celles-ci auraient produit une nouvelle école (1).

D'après K'ouei-Ki, ils disaient que les *dharma laukika* et *lokottara* sont partiellement fictifs. Mais comme, pour eux, les *dharma* ne sont pas désignation d'une façon univoque, les Prajñaptivâdin ne s'identifiaient pas aux Ekavyâvahârika et, comme tous les *lokottara dharma* ne sont pas, à leurs yeux, entièrement réels, ils ne se confondaient pas avec les Lokottaravâdin. Pour eux, les *dharma laukika* et *lokottara* sont en partie fictifs et en partie réels (2).

Saṅghabhadra leur attribue la thèse selon laquelle les *dharma* présents sont purement fictifs, les distinguant à la fois des Vibhajyavâdin, pour qui existent seulement le présent et l'acte passé qui n'a pas encore donné son fruit, des Instantanéistes, et des Nihilistes pour qui tous les *dharma* sont dépourvus de nature propre (*svabhâva*) et sont semblables aux fleurs du ciel (*khapuspa*) (3).

Vasuvarman aussi distingue les Prajñaptivâdin des Vibhajyavâdin, que Paramârtha et K'ouei-Ki tendent à confondre. Selon lui, les Prajñaptivâdin disaient : « La vérité (*satya*) est de trois sortes : la classe de la douleur (*duḥkhavarga*), la vérité commune (*saṃvṛtisatya*) et la vérité noble (*âryasatya*). La classe de la douleur, c'est la douleur des cinq agrégats de saisie (*upâdânaskandha*). La vérité relative, c'est la douleur caractérisée par la haine et la violence. La vérité noble, c'est l'unique saveur (*ekarasa*) de la douleur ». Pour les Vibhajyavâdin : « Tous les composés (*saṃskṛta*) sont entièrement douleur parce qu'ils sont impermanents

(1) Demiéville : *Origine des sectes bouddhiques*, pp. 22 et 49 ; K'ouei-Ki, pp. 42 b-43 a.
(2) K'ouei-Ki, p. 42 b.
(3) T. S. 1563, p. 901 bc ; T. S. 1562, p. 630 c.

(*anitya*) » (1). La thèse attribuée ici aux Prajñaptivâdin est attribuée par Bhavya aux Bahuçrutîya (2). Quant à celle que Vasuvarman attribue aux Vibhajyavâdin, Vasumitra l'attribue aux Prajñaptivâdin (3). On peut se demander si Vasuvarman ne s'est pas trompé. C'est possible, mais il semble aussi que les différences doctrinales n'aient pas été très grandes entre les Bahuçrutîya et les Prajñaptivâdin puisque le *Satyasiddhiçâstra*, qui doit appartenir aux premiers, expose comme sienne la thèse selon laquelle tous les *dharma* ne sont que de pures désignations (*prajñapti*) (4).

Voici maintenant les thèses que leur attribuent Vasumitra, Bhavya et Vinîtadeva :

1°) La douleur (*duhkha*) n'est pas un agrégat (*skandha*) ou existe aussi en dehors des agrégats (5).

La douleur, c'est ce qui opprime, ce qui fait violence. Or, tel n'est pas le sens du terme « agrégat ». Par conséquent, les agrégats ne sont pas douleur (6).

2°) Les douze domaines (*âyatana*) ne sont pas des réalités achevées et complètes (7).

Les choses, n'étant que des accumulations d'éléments, sont fictives. Leur nature variant avec le temps, on ne peut pas dire qu'elles soient des réalités achevées (8).

3°) Les composés (*saṃskṛta*), qui évoluent en interdépendance, étant de simples dénominations (*prajñapti*), sont douleur (*duhkha*) (9).

Le commentaire de K'ouei-Ki n'ajoute rien au sens très clair de cette proposition.

4°) La douleur (*duhkha*) est une réalité absolue (*paramârtha*) (10).

Aucun commentaire de cette thèse n'est donné.

5°) L'homme (*purusa*) n'est pas agent (*kârtr*) (11).

Le commentaire de K'ouei-Ki semble erroné.

6°) Il n'y a pas de mort prématurée (*akâlamarana*), ce sont les actes antérieurs (*pûrvakarman*) qui causent la mort (12).

Le commentaire de K'ouei-Ki n'ajoute rien au sens très clair de cette proposition.

7°) Toutes les douleurs (*duhkha*) viennent des actes (*karman*) (13).

Aucun commentaire de cette thèse n'est donné.

8°) La Voie (*mârga*) n'est pas mentale (*caitta*) (14).

Faute de commentaire, il est impossible de comprendre le sens de cette proposition.

9°) En raison de l'accumulation des actes (*karmanupacaya*), il y a développement du fruit de maturation (*vipâkaphala*) (15).

(1) T. S. 1647, p. 380 a. Voir ci-dessous thèse 3.
(2) Bhavya, thèse 2 des Bahuçrutîya.
(3) Vasumitra, thèse 3 des Prajñaptivâdin.
(4) T. S. 1646, p. 327 abc et 328-334.
(5) Vasumitra, thèse 1 ; Bhavya, thèse 1. Cf. *Kathâvatthu*, XXIII, 5.
(6) K'ouei-Ki, III, p. 6 a.
(7) Vasumitra, thèse 2 ; Bhavya, thèse 2. Cf. *Kathâvatthu*, XXIII, 5.
(8) K'ouei-Ki, III, p. 7 ab.
(9) Vasumitra, thèse 3 ; Bhavya, thèse 3 (partiel).
(10) Bhavya, thèse 4. Voir *Kathâvatthu*, XXIII, 5.
(11) Vasumitra, thèse 3 b ; Bhavya, thèse 7 ; Vinîtadeva, thèse 1 a.
(12) Vasumitra, thèse 4 ; Bhavya, thèse 6 ; Vinîtadeva, thèse 1 b. Voir L. V. P. : *Koça*, II, p. 218 ; III, p. 176. *Kathâvatthu*, XVII, 2.
(13) Bhavya, thèse 8.
(14) Bhavya, thèse 5. Thèse contraire chez les Theravâdin (*Vibhanga*, XI, 3), Sarvâstivâdin (L. V. P. *Koça*, II, pp. 149-177) et dans le *Çâriputrâbhidharma* (T. S. 1548, p. 555 c).
(15) Vasumitra, thèse 5.

Le commentaire de K'ouei-Ki n'ajoute rien au sens de cette proposition.

10°) On obtient la Voie noble (*âryamârga*) par le mérite (*punya*) (1).

C'est par les pratiques morales (*çîla*), et les mérites qu'elles procurent, que l'on obtient les connaissances (*jñâna*) pures (*anâsrava*).

11°) La Voie (*mârga*) ne peut être cultivée (*bhâvayitavya*) (2).

Selon K'ouei-Ki, cette proposition serait un corollaire de la précédente.

12°) La Voie (*mârga*) ne peut être détruite (*bhangya*) (3).

Quand on a obtenu la Voie noble, on y demeure définitivement.

Vasumitra note que les autres thèses des Prajñaptivâdin étaient semblables à celles des Mahâsâṅghika. Ceci n'est pas surprenant, vu leur origine, mais ils différaient par là des Bahuçrutîya, que Vasumitra et Vinîtadeva présentent comme ayant subi des influences sarvâstivâdin. Peut-être même la principale différence entre les deux sectes résidait-elle au fond en ce que l'une était restée fidèle aux tendances des Mahâsâṅghika tandis que l'autre avait été attirée dans une certaine mesure par la doctrine des Sarvâstivâdin.

Nous ne savons rien, ni des résidences des Prajñaptivâdin, ni de leur littérature.

Târanâtha note que les Prajñaptivâdin existaient encore au Magadha sous la dynastie des Pâla (IXe-Xe s.) (4).

(1) VASUMITRA, thèse 6 a ; VINÎTADEVA, thèse 2.
(2) VASUMITRA, thèse 6 b ; VINÎTADEVA, thèse 3 (E. P.), mais E. N. dit le contraire, sans doute à tort.
(3) VASUMITRA, thèse 7 ; VINÎTADEVA, thèse 4.
(4) SCHIEFNER : *Târanâtha*, p. 274.

CHAPITRE VII

Les Caitîya ou Caitika

D'après les sources du Nord-Ouest, les Caitîya seraient apparus tout au début du IIIe s. E. N., à la suite d'un schisme interne des Mahâsâṅghika. Selon les Sammatîya, ils seraient issus d'un schisme ultérieur survenu au sein de la secte des Gokulika.

Vasumitra explique ainsi la naissance des Caitîya : « Lorsque le second siècle fut révolu, il y eut un hérétique, sorti de la maison (*pravrâjaka*), qui abandonna la fausseté (*mithyâtva*) et prit refuge dans la correction (*samyaktva*), et dont le nom était aussi Mahâdeva. Etant « sorti de maison » dans la secte des Mahâsâṅghika, il reçut l'ordination complète. Erudit (*bahuçruta*), plein de zèle (*vîrya*), il résida au mont du Sanctuaire (*caityaçilâ*). Avec la communauté (*saṅgha*) de cette secte, il examina à nouveau les cinq propositions [du premier Mahâdeva] (1), ce qui provoqua des discussions et une division en trois sectes : Caityaçaila, Aparaçaila et Uttaraçaila » (2).

Selon Paramârtha, les discussions auraient porté sur l'ordination et sur la vertu (*çîla*) : « Si le maître viole les *çîla*, le disciple peut-il les obtenir ? » Il en serait résulté une division de la communauté en cinq écoles qui se querellèrent, le trouble étant renforcé par le fait que des hérétiques, s'étant ordonnés eux-mêmes, se seraient introduits dans la Communauté. Repoussés par tous, excommuniés par les Mahâsâṅghika, le nouveau Mahâdeva et ses disciples se seraient finalement retirés dans les montagnes, où ils se divisèrent en deux sectes, Caityaçaila et Uttaraçaila (3).

K'ouei-Ki raconte qu'un roi de Magadha, Beau-nuage (Hao-Yun = Sumegha ?), inconnu par ailleurs, aurait tellement favorisé le Bouddhisme que des hérétiques (*tîrthika*) se seraient ordonnés eux-mêmes et, par leur vaste intelligence mise au service du mal, auraient porté de graves préjudices à la Loi du Buddha. Le chef de ces hérétiques se serait appelé Mahâdeva et aurait résidé sur une montagne portant un ou des sanctuaires (*caitya*), c'est-à-dire des temples dédiés à l'âme d'un saint. Ce Mahâdeva aurait provoqué de nouvelles discussions concernant les cinq propositions du précédent Mahâdeva, ce qui aurait causé l'apparition de trois autres sectes (4).

Cette histoire d'un second Mahâdeva, provoquant un nouveau schisme par la discussion des cinq thèses du premier, semble bien n'être due qu'à une confusion des deux schismes. De même, l'information de Paramârtha selon laquelle la discussion aurait concerné les vertus (*çîla*) paraît être basée sur un mauvais calembour

(1) Voir ci-dessus 1er chap.
(2) La tradition des Sammatîya rapportée par Bhavya dit la même chose.
(3) Demiéville : *Origine des sectes bouddhiques*, pp. 22, 51 et 52.
(4) K'ouei-Ki : pp. 43 a-45 a.

à propos de *çîla* (vertu) et *çilâ* (rocher) pour expliquer les noms des Pûrvaçaila et des Uttaraçaila.

Des inscriptions signalent la présence des Caitîya à Amarâvatî sous le règne de Vâsiṭhiputa sâmi Siri Pulumâvi, c'est-à-dire dans la première moitié du IIe s. de notre ère (1). Les Caitîya auraient donc été l'une des premières écoles du groupe des Mahâsâṅghika du Sud. Bien que Buddhaghosa ne les signale pas parmi les sectes Andhaka, il est indubitable, que les Caitîya faisaient partie de ce groupe. Non seulement les inscriptions le prouvent, mais Vasumitra et les Mahâsâṅghika de Bhavya attestent ce fait, Les Caitîya sont la plus ancienne secte dont les inscriptions montrent la présence au pays d'Andhra. On peut donc se demander si ce n'est pas leur secte qui évangélisa ce pays et y fonda le centre bouddhique important dont l'archéologie et l'épigraphie nous ont révélé l'existence. Il semble également que les autres sectes Andhaka, Aparaçaila, Pûrvaçaila ou Uttaraçaila, Râjagirika et Siddhârthika, n'étaient que des écoles détachées à des époques diverses de la secte des Caitîya. Il est également permis de songer à leurs rapports probables avec les Bahuçrutîya dont la présence en cette région est également attestée par l'épigraphie, et de chercher leur origine chez ces derniers, ou tout au moins chez les Gokulika comme le veut la tradition des Sammatîya.

Nous ne savons rien de leur littérature ni de l'époque à laquelle ils disparurent.

Seul Vasumitra nous donne quelques renseignements sur leur doctrine, qu'il ne distingue du reste pas de celle des Aparaçaila et des Uttaraçaila.

1°) Les Bodhisattva n'échappent pas aux mauvaises destinées (*durgati*) (2).

C'est une thèse commune aux Mahâsâṅghika du Nord et du Sud (3).

2°) L'acte de vénérer (*pûjâkâra*) un reliquaire (*stûpa*) ne procure pas un grand fruit (*mahâphala*) (4).

3°) Les cinq propositions du premier Mahâdeva (5).

Ceci n'a rien de surprenant dans une secte issue des Mahâsâṅghika. Du reste, Vasumitra précise que le reste de leur doctrine était semblable à celle des Mahâsâṅghika.

Si, comme il le semble bien, les Caitîya formaient la secte-mère des écoles Andhaka, on doit pouvoir leur attribuer également une grande partie des thèses que Buddhaghosa attribue à celles-ci.

(1) *Archeological Survey of South India*, vol. I, pp. 100 et 101. *Ep. Ind.*, vol. X, 1912, nos 1248 et 1263.
(2) VASUMITRA, thèse 1.
(3) VASUMITRA, thèse 20 des Mahâsâṅghika ; BHAVYA, thèse 9 des Ekavyâvahârika ; *Kathâvatthu* XXIII, 3, thèse attribuée aux Andhaka.
(4) VASUMITRA, thèse 2.
(5) VASUMITRA, thèse 3.

CHAPITRE VIII

Les Andhaka

Buddhaghosa désigne ainsi l'ensemble des Pubbaseliya, Aparaseliya, Râjagiriya et Siddhatthika (1). Il leur attribue communément 72 thèses du *Kathâvatthu*, en faisant ainsi le groupe de beaucoup le mieux connu doctrinalement par la tradition singhalaise. Des inscriptions et le témoignage de Hiuan-tsang attestent que les deux premières au moins de ces quatre sectes résidaient dans le delta de la Kistna, autour d'Amarâvatî et de Nâgârjunikonda, c'est-à-dire dans l'Andhra oriental, d'où leur nom. Bien que la tradition singhalaise, représentée par les *Chroniques* et par le commentaire de Buddhaghosa, ne précise pas formellement les relations existant entre les Andhaka et les sectes classiques, les autres traditions et l'ensemble des opinions que Buddhaghosa leur attribue concordent pour en faire un sous-groupe relativement tardif des Mahâsânghika, plus particulièrement lié aux Caitika. Le fait que la présence de ces derniers est attestée par des inscriptions à Amarâvatî au IIe s. de notre ère, et là seulement, montre que les quatre sectes Andhaka devaient être très probablement issues des Caitika de cette région. Il est par conséquent vraisemblable que la plupart des thèses attribuées aux Andhaka par Buddhaghosa appartenaient également à la secte-mère des Caitika. Nombre d'entre elles étaient du reste soutenues également par les Mahâsânghika du Nord tels que nous les connaissons par les sources non-singhalaises.

Voici leurs thèses :

1°) Toutes (*sabbe*) les choses (*dhamma*) sont des points de départ de la mémoire (*satipatthâna*) (2).

Puisque la mémoire (*sati*) est établie (*santitthati*) en ce qui concerne (*ârabbha*) toutes choses (*sabbe dhamme*), toutes choses peuvent être des points de départ de la mémoire. De plus, il a été enseigné par le Buddha : « O moines, je vais vous enseigner (*desissâmi*) l'origine (*samutthâna*) et la disparition (*atthangama*) des quatre points de départ de la mémoire : comme il a été dit (*vuttanayena*), le corps, etc... (*kâyâdaya*) sont attachés (*samyutta*) aux points de départ de la mémoire et sont des objets (*ârammanadhamma*) de la mémoire ».

2°) Le passé (*atîta*), le futur (*anâgata*), le présent (*paccuppanna*), la matière (*rûpa*) et les autres agrégats (*khandha*), toutes choses existent (*atthi*) vraiment (*heva*) et n'existent pas (*natthi*) vraiment (3).

Ainsi, le passé existe en tant que passé, mais n'existe pas en tant que futur ou présent, la matière existe en tant que matière, mais n'existe pas en tant que sensation, perception, etc...

(1) *Kathâvatthu*, I, 9.
(2) *Kathâvatthu*, I, 9.
(3) *Ibid.*, I, 10.

3°) Une seule (*eka*) pensée (*citta*) dure (*titthati*) un jour (*divasa*) ou davantage (1).

Ayant constaté (*disvâ*) que la pensée du recueillement (*samâpatti*) ou de l'élément d'existence (*bhavanga*) existe (*pavattamâna*) sans interruption (*anuppabandhena*), on en déduit qu'une seule pensée dure longtemps (*ciram*).

4°) La compréhension claire (*abhisamaya*) des Fruits et des Vérités est graduelle (*anupubba*) (2).

Il est dit dans les *Sutta* : « Tout de même, ô moines, que le grand Océan (*mahâsamudda*) est progressivement profond (*anupubbaninna*), progressivement incliné (*anupubbapona*), progressivement en pente (*anupubbapabbhâra*) et ne tombe (*papâta*) pas d'une façon abrupte (*âyatakena*), tout de même, ô moines, en ce qui concerne la Loi et la discipline (*dhammavinaya*), il y a étude progressive (*anupubbasikkhâ*), accomplissement progressif (*anupubbakiriyâ*), méthode progressive (*anupubbapatipadâ*), et non pas pénétration soudaine de la connaissance suprême (*âyatakeneva aññâpativedha*) », et encore : « L'orfèvre (*kammâra*) intelligent (*medhâvî*) ôte (*niddhamme*) l'impureté (*mala*) de l'argent (*rajata*) progressivement (*anupubbena*), petit à petit (*thokam thokam*), d'un instant à l'autre (*khane khane*) », et encore : « Celui, ô moines, qui voit (*passati*) la douleur (*dukkha*) voit l'origine même de la douleur (*dukkhasamudayampi*), voit la cessation même de la douleur (*dukkhanirodhampi*), voit le chemin même qui mène à la cessation de la douleur (*dukkhanirodhagâminîpatipadampi*). Celui qui voit l'origine de la douleur voit la douleur même, voit la cessation même de la douleur, voit le chemin même qui mène à la cessation de la douleur. Celui qui voit la cessation de la douleur voit la douleur même, voit l'origine même de la douleur, voit le chemin même qui mène à la cessation de la douleur. Celui qui voit le chemin qui mène à la cessation de la douleur voit la douleur même, voit l'origine même de la douleur, voit la cessation même de la douleur ».

5°) La parole (*vohâra*) du Buddha Bhagavant est supramondaine (*lokuttara*) (3).

Cette thèse est nettement lokottaravâdin.

6°) Il y a deux (*dve*) cessation (*nirodha*), qui sont incomposées (*asankhata*) (4).

Ces deux cessations, toutes deux incomposées (*asankhata*), sont la cessation sans connaissance discriminative (*appatisankhânirodha*) et la cessation au moyen de la connaissance discriminative (*patisankhânirodha*).

7°) La force (*bala*) du Tathâgata est commune (*sâdhârana*) aux Auditeurs (*sâvaka*) (5).

Pour soutenir cette thèse, les Andhaka se fondaient sur des *Sutta* dont le sens n'est pas clair.

8°) La force (*bala*) du Tathâgata, qui est la connaissance (*ñâna*) réelle (*yathâbhûta*) des conclusions fondées et non-fondées (*thânâthâna*), est noble (*ariya*). Plus généralement : les dix forces du Tathâgata, consistant en connaissances réelles, sont nobles (6).

Aucune justification de cette thèse n'est citée par Buddhaghosa.

9°) La pensée (*citta*) pourvue de passions (*sarâga*) est délivrée (*vimuccati*) (7).

(1) *Ibid.*, II, 7.
(2) *Ibid.*, II, 9.
(3) *Ibid.*, II, 10.
(4) *Ibid.*, II, 11.
(5) *Ibid.*, III, 1.
(6) *Ibid.*, III, 2.
(7) *Ibid.*, III, 3.

De même qu'un vêtement (*vattha*) sale (*malina*), étant lavé (*dhoviyamâna*), est débarrassé (*vimuccati*) de ses taches (*mala*), la pensée pourvue de passions est délivrée des passions (*râga*). De même qu'on ne peut débarrasser en le lavant un vêtement propre des taches qu'il n'a pas, on ne peut délivrer une pensée pure des passions qu'elle n'a pas.

10°) Chez le huitième (*atthamaka*) individu (*puggala*), l'obsession des hérésies (*ditthipariyutthâna*) et l'obsession du doute (*vicikicchâpariyutthâna*) sont abandonnées (*pahîna*) (1).

Le huitième individu est celui qui se tient dans la Voie de l'« Entré-dans-le-courant » (*sotâpattimaggattha*), le plus bas des étages de sainteté. Etant sur le point d'être converti, d'entrer dans le courant de la vie religieuse, et étant déjà sorti de la vie profane, il abandonne les deux premières corruptions, celles qui caractérisent les profanes et les hérétiques.

11°) Chez le huitième (*atthamaka*) individu (*puggala*), il n'y a pas de faculté de foi (*saddhindriya*) ni aucune des quatre autres facultés saintes d'énergie (*viriya*), de mémoire (*sati*), de contemplation (*samâdhi*) et de sagesse (*paññâ*), bien qu'il possède la foi, l'énergie, la mémoire, la contemplation et la sagesse (2).

Buddhaghosa ne mentionne pas l'argumentation par laquelle les Andhaka soutenaient cette thèse.

12°) L'œil divin (*dibbacakkhu*) est l'œil charnel (*mamsacakkhu*) fondé sur les choses (*dhammûpatthaddha*) (3).

L'œil divin est la faculté surnaturelle par laquelle le Buddha voit (*passati*), c'est-à-dire connaît les vies de tous les êtres. Buddhaghosa ne mentionne pas l'argumentation des Andhaka à ce sujet.

13°) Il y a perception (*saññâ*) chez les êtres Sans-perception (*asaññasatta*) (4).

Les êtres Sans-perception sont des dieux (*deva*) du quatrième étage du monde matériel (*rûpâvacara*) correspondant à la quatrième méditation (*catutthajjhâna*). D'après un *Sutta*, il y a perception chez les êtres Sans-perception au moment de leur renaissance et de leur décès (*cutipatisandhikkhane*).

14°) On ne doit pas dire (*na vattabbam*) qu'il y ait perception (*saññâ*) dans le domaine sans perception ni non-perception (*nevasaññânâsaññâyatana*) (5).

15°) Le Bodhisatta, c'est-à-dire ici le futur Buddha Sâkkamuni, devint pratiquant de la chasteté (*caritabrahmacariya*) et fut amené dans la fixation (*okkantaniyâma*) sur la Voie du salut grâce aux sermons (*pâvacana*) du Bhagavant Kassapa, un Buddha antérieur (6).

Cette thèse est fondée sur des *Sutta* dans lesquels le Buddha reconnaît avoir été le disciple de ce Kassapa, qui l'initia à la vie sainte et l'amena à l'éveil complet (*sambodhi*). Par conséquent, le Buddha historique ne parvint pas à l'Eveil complet par sa seule puissance.

16°) L'individu (*puggala*) qui a atteint (*patipanna*) la réalisation de la Sainteté (*arahattasacchikiriyâ*) est pourvu (*samannâgata*) des trois fruits (*phala*) inférieurs (7).

En effet l'individu qui a atteint la réalisation de la Sainteté a déjà obtenu (*pati-*

(1) *Ibid.*, III, 5.
(2) *Ibid.*, III, 6.
(3) *Ibid.*, III, 7.
(4) *Ibid.*, III, 11.
(5) *Ibid.*, III, 12.
(6) *Ibid.*, IV, 8.
(7) *Ibid.*, IV, 9. Thèse de certains Andhaka.

laddha) les trois fruits inférieurs et, comme il ne les a évidemment pas abandonnés (*aparihîna*), il en est donc pourvu. Il en est de même chez les individus qui ont atteint la réalisation des second et troisième étages de sainteté, qui sont pourvus des fruits des étages inférieurs au leur.

17°) La Sainteté (*arahatta*) est l'abandon (*pahâna*) de tous les liens (*sabbasaññojana*) (1).

Aucune démonstration de cette thèse n'est mentionnée par Buddhaghosa.

18°) Celui qui possède la connaissance de la délivrance (*vimuttiñâna*) est délivré (*vimutta*) (2).

L'explication de cette thèse par Buddhaghosa n'est pas claire.

19°) Le recueillement (*samâpatti*) fondé sur l'artifice de la terre (*pathavîkasina*) produit une connaissance (*ñâna*) fausse (*viparîta*) (3).

L'artifice de la terre, utilisé pour entrer en méditation, consiste à fixer un morceau de terre et, par la méditation, à ne plus voir que de la terre dans tout l'univers. Cette vision ne correspondant pas à la réalité, l'artifice de la terre produit donc une connaissance fausse.

20°) Toute (*sabba*) connaissance (*ñâna*) est connaissance analytique (*patisambhidâ*) (4).

Toute connaissance est sagesse (*paññâ*) supramondaine (*lokuttara*) et, par conséquent, connaissance analytique.

21°) On ne doit pas dire (*na vattabba*) que la connaissance relative (*sammatiñâna*) n'a pour objet que la Vérité (*saccârammanañña*) et n'a pas d'autre objet (*na aññârammana*) (5).

Il y a deux vérités, la vérité relative (*sammatisacca*) et la vérité absolue (*paramatthasacca*). Aucune démonstration de cette thèse n'est rapportée par Buddhaghosa.

22°) La connaissance (*ñâna*) des façons de penser (*cetopariyâya*) d'autrui n'a pour objet que la pensée (*cittârammanañña*) et n'a pas d'autre objet (*na aññârammana*) (6).

Aucune démonstration de cette thèse n'est rapportée par Buddhaghosa.

23°) La connaissance (*ñâna*) du futur (*anâgata*) existe (*atthi*) (7).

Cette proposition est déduite du fait que, dans certains *Sutta*, le Buddha prédit l'avenir, prouvant ainsi que, pour lui au moins, il existe une certaine connaissance du futur.

24°) La connaissance (*ñâna*) du présent (*paccuppanna*) existe (*atthi*) (8).

Cette thèse est fondée sur le fait que, dans certains *Sutta*, une certaine connaissance du présent est affirmée. En particulier, puisque toutes les compositions (*sabbasankhâra*) sont vues (*dittha*) comme impermanentes (*aniccâ*), la connaissance qu'on en a est également impermanente et concerne le présent.

25°) Il y a, chez l'Auditeur (*sâvaka*), une connaissance (*ñâna*) concernant le fruit (*phala*) (9).

(1) *Ibid.*, IV, 10. Thèse de certains Andhaka.
(2) *Ibid.*, V, 1.
(3) *Ibid.*, V, 3.
(4) *Ibid.*, V, 5. Voir *Vibhanga*, chap. XV.
(5) *Ibid.*, V, 6. Voir L. V. P. : *Koça*, chap. VII, notamment p. 15 n. 4.
(6) *Ibid.*, V, 7. Voir L. V. P. : *Koça*, chap. VII, notamment p. 15 n. 6.
(7) *Ibid.*, V, 8.
(8) *Ibid.*, V, 9.
(9) *Ibid.*, V, 10.

Les Buddha enseignent (*desenti*) la Loi (*dhamma*) de la production (*uppatti*) des nobles Fruits (*ariyaphala*) des êtres (*satta*), mais les Auditeurs aussi (*sâvakâpi*). Par conséquent, il y a chez les Auditeurs, tout de même que chez les Buddha (*sâmaññena buddhânam viya*), connaissance concernant le fruit qui peut être obtenu (*pattabba*) par tel ou tel être.

26°) La fixation (*niyâma*) est incomposée (*asankhata*) (1).

Puisque celui qui est capable (*bhabba*) d'entrer (*okkamitum*) dans la fixation sur la Voie du salut est de ce fait fixé sur la correction (*sammatta*) dans les bonnes (*kusala*) choses (*dhamma*), la fixation est appelée (*vuccati*) Voie noble (*ariyamagga*). Puisque l'individu (*puggala*) qui y est rené (*uppajjitvâ*) n'est pas nommé (*nâma*) non-fixé (*aniyata*) en ce qui concerne ce qui a cessé (*niruddha*), la fixation est dite incomposée au sens de permanent (*niccatthena*).

27°) Le recueillement de cessation (*nirodhasamâpatti*) est incomposé (*asankhata*) (2).

Le recueillement de cessation est l'un des stades les plus élevés de la méditation. Quand on l'a atteint, il n'y a plus de fonctionnement (*appavatti*) des quatre agrégats (*khandha*). Comme il ne présente pas les caractéristiques des composés (*sankhatalakkhana*), il est donc incomposé.

28°) L'espace (*âkâsa*) est visible (*sanidassana*) (3).

On voit (*passati*) un intervalle (*antara*) entre deux arbres (*rukkha*) ou entre deux piliers (*thambha*), on voit un trou de serrure (*tâlachidda*) ou l'ouverture d'une fenêtre (*vâtapânachidda*), donc l'espace est visible.

29°) L'élément tellurique (*pathavîdhâtu*), l'élément aqueux (*âpodhâtu*), l'élément igné (*tejodhâtu*) et l'élément aérien (*vâyodhâtu*) sont visibles (*sanidassana*) (4).

On voit (*passati*) le sol (*bhûmi*), un rocher (*pâsâna*), une montagne (*pabbata*), donc l'élément tellurique est visible. On voit l'eau (*udaka*), donc l'élément aqueux est visible. On voit le feu (*aggi*) et la flamme (*jalanta*), donc l'élément igné est visible. On voit les arbres (*rukkha*) s'agitant (*sañcâliyamâna*) sous l'effet du vent (*vâta*), donc l'élément aérien est visible.

30°) La terre (*pathavî*) est maturation de l'acte (*kammavipâka*) (5).

Puisqu'il existe un acte (*kamma*) conduisant à la suzeraineté (*issariyasamvattaniya*), et un acte conduisant à la suprématie (*adhipaccasamvattaniya*), suzeraineté et suprématie s'exerçant par rapport à la terre, celle-ci est donc maturation de l'acte.

31°) La vieillesse et la mort (*jarâmarana*) sont maturation (*vipâka*) (6).

Puisqu'il existe un acte (*kamma*) conduisant à la laideur (*dubbannasamvattaniya*) et un acte conduisant au raccourcissement de la vie (*appâyukasamvattaniya*), c'est-à-dire conduisant l'un à la vieillesse et l'autre à la mort, celles-ci sont donc maturation de l'acte.

32°) Il n'existe pas de maturation (*vipâka*) des choses nobles (*ariyadhamma*) (7).

Les choses nobles sont celles qui concernent la Voie (*maggasankhâta*), et en particulier les Fruits de la vie religieuse (*sâmaññaphala*). Or ceux-ci ne sont que l'abandon des corruptions (*kilesappahânamattameva*) et ne sont ni pensées

(1) *Ibid.*, VI, 1.
(2) *Ibid.*, VI, 5.
(3) *Ibid.*, VI, 7.
(4) *Ibid.*, VI, 8.
(5) *Ibid.*, VII, 7.
(6) *Ibid.*, VII, 8.
(7) *Ibid.*, VII, 9.

(*citta*) ni choses mentales (*cetasika dhamma*). Donc ils n'ont pas de maturation.

33°) La maturation (*vipâka*) est phénomène de la loi de maturation (*vipâkadhammadhamma*) (1).

Puisque les quatre agrégats (*khandha*) immatériels (*arûpî*), se conditionnant mutuellement (*aññamaññapaccaya*), sont maturation, eux qui sont phénomènes de la loi de maturation, la maturation est donc phénomène de la loi de maturation.

34°) Il y a six (*cha*) destinées (*gati*) (2).

En plus des cinq destinées des Enfers (*niraya*), des animaux (*tiracchânayoni*), des revenants (*pittivisaya*), des hommes (*manussa*) et des Dieux (*deva*), les Andhaka comptent celle des Titans (*asura*), que les autres sectes rangent parmi les revenants.

35°) Le monde matériel (*rûpadhâtu*) est formé des choses (*dhamma*) matérielles (*rûpî*) (3).

Aucune démonstration de cette thèse n'est rapportée par Buddhaghosa.

36°) Dans le monde matériel (*rûpadhâtu*), la personnalité (*attabhâva*) est composée des six domaines (*salâyatanika*) (4).

Le fondant sur le *Sutta* d'après lequel : « La faculté complète (*ahînindriya*), pourvue de tous les membres et appendices (*sabbangapaccangî*), consistant en esprit (*manomaya*), est matérielle (*rûpi*) », les Andhaka en déduisaient que les Dieux du monde matériel, Suivants de Brahmâ (*brahmakâyika*) et autres, étaient pourvus des attributs (*nimitta*) du nez (*ghâna*), de la langue (*jivhâ*) et du corps (*kâya*) ainsi que de ceux de l'œil (*cakkhu*), de l'oreille (*sota*) et de l'esprit (*mano*).

37°) Il existe de la matière (*rûpa*) parmi les immatériels (*arûpa*) (5).

Puisque le nom et la matière (*nâmarûpa*), qui constituent la personnalité dans ses éléments matériels et immatériels, sont conditionnés par la conscience (*viññânapaccaya*), dans l'existence immatérielle (*arûpabhava*) elle-même il existe une matière subtile (*sukhumarûpa*) ne dépendant pas (*anissita*) de la matière grossière (*olârikarûpa*).

38°) Chez celui qui voit l'avantage (*ânisamsadassâvî*) il y a abandon (*pahâna*) des liens (*saññojana*) (6).

Il s'agit ici des cinq avantages de la vertu (*sîla*) : la grande richesse, la bonne renommée, la confiance en soi, la mort paisible et la bonne renaissance. Les Andhaka s'appuient sur un *Sutta* : « O moines (*bhikkhave*), il séjourne (*viharati*) dans l'Extinction (*nibbâna*) le moine (*bhikkhu*) qui observe le bonheur (*sukhânupassî*), qui perçoit le bonheur (*sukhasaññî*), qui expérimente le bonheur (*sukhapatisamvedî*), s'attachant (*adhimuccamâna*) avec son esprit (*ceto*) au continu (*satata*), au calme (*samita*) et à l'ininterrompu (*abbokinna*), le scrutant (*pariyogâhamâna*) avec sa sagesse (*paññâ*) ».

39°) Les tendances (*anusaya*) sont dépourvues d'objet (*anârammana*) (7).

Le profane (*puthujjana*) qui demeure (*vattamâna*) avec une pensée (*citta*) bonne ou indéterminée (*kusalâbyâkata*) peut être dit (*vattabba*) pourvu de tendances (*sânusaya*). Puisqu'il n'y a pas, dans ce cas, d'objet des tendances, les tendances n'ont pas d'objet.

(1) *Ibid.*, VII, 10.
(2) *Ibid.*, VIII, 1.
(3) *Ibid.*, VIII, 5.
(4) *Ibid.*, VIII, 7.
(5) *Ibid.*, VIII, 8.
(6) *Ibid.*, IX, 1.
(7) *Ibid.*, IX, 4.

40°) La connaissance (*ñâna*) est dépourvue d'objet (*anârammana*) (1).

Puisque l'Arahant est doué de la connaissance visuelle (*cakkhuviññânasamangî*), on l'appelle (*vuccati*) connaissant (*ñânî*). Mais cette connaissance n'a pas, chez lui, d'objet.

41°) On est pourvu (*samannâgata*) du passé (*atîta*) et du futur (*anâgata*) comme du présent (*paccuppanna*) (2).

Celui qui connaît les huit libérations (*atthavimokkhañâyî*), qui est en possession selon son désir (*nikâmalâbhî*) des quatre méditations (*jhâna*), est en possession (*lâbhî*) des neuf recueillements de séjours successifs (*anupubbavihârasamâpatti*). Il est donc pourvu à la fois d'étapes passées et futures de méditation.

42°) Les cinq agrégats (*khandha*) cherchant à renaître (*upapattesiya*) n'ayant pas encore cessé (*aniruddha*), les cinq agrégats actifs (*kiriya*) se produisent (*uppajjanti*) (3).

Les cinq agrégats cherchant à renaître sont ceux qui existent à l'instant de la rupture (*bhangakkhana*) de la pensée du continuum vital (*bhavangacitta*), c'est-à-dire au moment précis de la renaissance. Si la pensée du continuum vital avait cessé alors que les nouveaux agrégats ne sont pas encore produits (*anuppanna*) il y aurait (*bhaveyya*) alors une solution de continuité (*santativiccheda*) dans la série vitale, et l'être nouveau serait absolument différent de l'être ancien.

43°) En disant (*bhâsata*) la parole (*vâca*) : « Ceci (*idam*) est douleur (*dukkha*) », la connaissance (*ñâna*) : « Ceci est douleur » apparaît (*pavattati*) (4).

44°) La stabilité des choses (*dhammatthitatâ*) est parfaite (*parinipphanna*) (5).

Aucune démonstration de cette thèse n'est rapportée par Buddhaghosa.

45°) L'impermanence (*aniccatâ*), la vieillesse (*jarâ*) et la mort (*marana*) sont parfaites (*parinipphanna*) (6).

Aucune démonstration de cette thèse n'est rapportée par Buddhaghosa.

46°) Celui qui est en recueillement (*samâpanna*) goûte (*assâdeti*), désire la méditation (*jhânanikanti*) et a pour objet la méditation (*jhânârammana*) (7).

Cette thèse est fondée sur un passage d'un *Sutta* qui dit : « O moines (*bhikkhave*), le moine (*bhikkhu*)... ayant atteint (*upasampajja*) la première... la deuxième... la troisième... la quatrième méditation (*jhâna*) séjourne (*viharati*), il goûte cela (*tad*), il désire cela ».

47°) Autre (*añña*) la tendance (*anusaya*), autre l'obsession (*pariyutthâna*) (8).

Le profane (*puthujjana*) qui demeure (*vattamâna*) avec une pensée (*citta*) bonne ou indéterminée (*kusalâbyâkata*) peut être dit (*vattabba*) pourvu de tendances (*sânusaya*), mais il ne peut être dit obsédé (*pariyutthita*). Par conséquent, les obsessions sont différentes des tendances.

48°) L'obsession (*pariyutthâna*) est disjointe de la pensée (*cittavippayutta*) (9).

49°) La passion de la matière (*rûparâga*) repose (*anuseti*) dans le monde matériel (*rûpadhâtu*), est incluse dans le monde matériel (*rûpadhâtupariyâpanna*). La passion de l'immatériel (*arûparâga*) repose dans le monde immatériel (*arûpadhâtu*), est incluse dans le monde immatériel (*arûpadhâtupariyâpanna*) (10).

(1) *Ibid.*, IX, 5.
(2) *Ibid.*, IX, 12.
(3) *Ibid.*, IX, 13.
(4) *Ibid.*, XI, 4.
(5) *Ibid.*, XI, 7.
(6) *Ibid.*, XI, 8.
(7) *Ibid.*, XIII, 7.
(8) *Ibid.*, XIV, 5.
(9) *Ibid.*, XIV, 6.
(10) *Ibid.*, XIV, 7. Voir ci-dessous thèse 54.

Cette thèse est fondée par analogie sur celle, adoptée par toutes les sectes, selon laquelle la passion de concupiscence (*kâmarâga*) repose dans le monde de la concupiscence (*kâmadhâtu*) et est incluse dans le monde de la concupiscence (*kâmadhâtupariyâpanna*).

50°) La théorie spéculative (*ditthigata*) est indéterminée (*abyâkata*) (1).

Cette thèse repose sur un *Sutta* reconnu aussi par les Theravâdin, qui la contestent. En réalité, les Andhaka ont abusivement interprété le mot *abyâkata*. Lorsque le Buddha, dans le *Sutta*, déclare que les théories spéculatives contradictoires sont indéterminées, il veut évidemment dire qu'elles ne sont pas certaines, qu'elles sont fausses, illusoires, et que c'est folie d'y croire (voir le *Brahmajâlasûtra*, reconnu par toutes les sectes). La critique des Theravâdin prouve que les Andhaka donnaient au mot « indéterminé » (*abyâkata*) le sens qu'il a généralement dans la scholastique bouddhique : ni bon (*kusala*), ni mauvais (*akusala*).

51°) Autre (*añña*) l'acte (*kamma*), autre l'accumulation des actes (*kammûpacaya*) (2).

Aucune démonstration de cette thèse n'est rapportée par Buddhaghosa, qui signale seulement que les Andhaka considéraient l'accumulation des actes comme différente de l'acte (*kammato añña*), disjointe de la pensée (*cittavippayutta*), indéterminée (*abyâkata*) et dépourvue d'objet (*anârammana*).

52°) La matière (*rûpa*) est rétribution (*vipâka*) de l'acte (3).

De même que les choses (*dhamma*) pensées et mentales (*cittacetasika*) sont produites (*uppanna*) en raison de l'accomplissement (*katatta*) de l'acte (*kamma*), la matière (*rûpa*) est produite en raison de l'accomplissement de l'acte.

53°) Il y a de la matière (*rûpa*) dans la sphère matérielle (*rûpâvacara*) et dans la sphère immatérielle (*arûpâvacara*) (4).

Puisque l'accomplissement (*katatta*) de l'acte (*kamma*) de la sphère de la concupiscence (*kâmâvacara*) est de la matière (*rûpa*) de la sphère de la concupiscence, l'accomplissement de l'acte de la sphère matérielle est de la matière de la sphère matérielle et celui de la sphère immatérielle de la matière de la sphère immatérielle. Donc il y a de la matière dans les deux sphères supérieures.

54°) La passion pour la matière (*rûparâga*) est incluse dans le monde matériel (*rûpadhâtupariyâpanna*), et la passion pour l'immatériel (*arûparâga*) est incluse dans le monde immatériel (*arûpadhâtupariyâpanna*) (5).

55°) Il y a chez l'Arahant accumulation de mérite (*puññûpacaya*) (6).

Puisque l'Arahant peut accomplir des actes (*kamma*) bons tels qu'une distribution de dons (*dânasamvibhâga*) ou le culte d'un sanctuaire (*cetiyavandana*), il accumule des mérites.

56°) Les excréments et l'urine (*uccârapassâva*) du Buddha Bhagavant surpassent (*adhigganhâti*) excessivement (*ativiya*) les autres (*añña*) parfums (*gandhajâta*) (7).

Buddhaghosa ne mentionne pas la démonstration de cette thèse, se contentant de la signaler comme due à une ferveur (*pemavasena*) incongrue (*ayoniso*) envers le Buddha Bhagavant.

(1) *Ibid.*, XIV, 8.
(2) *Ibid.*, XV, 11. Voir L. V. P. : *Koça*, IV, pp. 242-244.
(3) *Ibid.*, XVI, 8.
(4) *Ibid.*, XVI, 9.
(5) *Ibid.*, XVI, 10. Voir ci-dessus thèse 49 : la démonstration est identique.
(6) *Ibid.*, XVII, 1.
(7) *Ibid.*, XVIII, 4. Thèse de certains Andhaka.

57°) Par une seule (*eka*) Voie (*magga*) on réalise (*sacchikaroti*) les quatre Fruits de la vie religieuse (*sâmaññaphala*) (1).

Cette thèse est fondée sur le fait reconnu par toutes les sectes que le Bhagavant a réalisé successivement les quatre Fruits.

58°) On passe (*sankamati*) directement d'une méditation (*jhâna*) à une autre méditation (2).

Certains Andhaka soutenaient que l'on passe directement d'un stade de méditation à un autre, sans (*vinâ*) l'intermédiaire d'un stade d'accès (*upacârappavatti*).

59°) Il y a des stades intermédiaires entre les méditations (*jhânantarika*) (3).

D'autres Andhaka que les précédents pensaient au contraire qu'il y a entre certains stades consécutifs de méditation des stades intermédiaires.

60°) La vacuité (*suññatâ*) est incluse dans l'agrégat des compositions psychiques (*sankhârakkhandhapariyâpanna*) (4).

Il y a deux sortes de vacuité reconnues par le Hînayâna : l'une concerne la caractéristique d'impersonnalité (*anattalakkhana*) des agrégats (*khandha*), l'autre l'aspect vide du *nibbâna*. Il s'agit ici de la première. Cette thèse s'appuie sur le *Sutta* : « O moines (*bhikkhave*), les formations psychiques c'est le vide (*suññamidam*) en ce qui concerne le soi (*atta*) et ce qui appartient au soi (*attaniya*) ».

61°) L'élément d'extinction (*nibbânadhâtu*) est bon (*kusala*) (5).

L'élément d'extinction étant réputé irréprochable (*anavajja*) est donc bon. Ceci prouve que, chez les Andhaka, le mot *kusala*, « bon », avait un sens moins restreint que chez les Theravâdin. Pour ceux-ci, est « bon » ce qui produit une maturation désirable (*itthavipâka*).

62°) Il n'y a pas de gardiens infernaux (*nirayapâla*) dans les Enfers (*niraya*) (6).

Ce sont les actes (*kamma*) qui, sous forme de gardiens infernaux (*nirayapâlarûpena*), châtient (*vadhenti*) les êtres qui choient dans les Enfers (*nerayika*), mais il n'y a pas d'êtres (*satta*) nommés (*nâma*) gardiens infernaux.

63°) Il y a des animaux (*tiracchânagata*) chez les Dieux (*deva*) (7).

Certains Dieux de l'Inde ont des aspects d'animaux (*tiracchânavanna*), tels Erâvana, l'éléphant (*hatthinâga*) d'Indra.

64°) Il y a une puissance surnaturelle intentionnelle (*adhippâya iddhi*) chez les Buddha ou chez les Auditeurs (*sâvaka*) (8).

Certaines histoires de prodiges montrent que les Auditeurs comme les Buddha peuvent accomplir des miracles intentionnellement.

65°) Il y a peu (*hîna*) d'écarts de supériorité (*atirekatâ*) entre les Buddha (9).

Les Buddha ne présentent entr'eux que de petites différences (*vemattaka*) en ce qui concerne le corps (*sarîra*), la durée de la vie (*âyu*), l'éclat (*pabhâ*), etc...

66°) Toutes (*sabbe*) les choses (*dhamma*) sont fixées (*niyata*) (10).

De même que la matière (*rûpa*), etc... est fixée à la nature propre de matière, etc. (*rûpâdisabhâva*), et n'abandonne (*vijahati*) pas cette nature propre, de même toutes les choses sont fixées à leur nature propre.

(1) *Ibid.*, XVIII, 5. Voir ci-dessus thèse 16. Thèse de certains Andhaka.
(2) *Ibid.*, XVIII, 6. Thèse de certains Andhaka.
(3) *Ibid.*, XVIII, 7. Thèse de certains Andhaka.
(4) *Ibid.*, XIX, 2.
(5) *Ibid.*, XIX, 6. Voir L. V. P.: *Koça*, IV, pp. 33-34; T. S. 1541, pp. 632 c et 649 b ; T. S.; 1542, pp. 697 ab et 716 c; T. S. 1548, pp. 530 c et 539 b.
(6) *Ibid.*, XX, 3.
(7) *Ibid.*, XX, 4.
(8) *Ibid.*, XXI, 4.
(9) *Ibid.*, XXI, 5.
(10) *Ibid.*, XXI, 7.

67°) Tous (*sabbe*) les actes (*kamma*) sont fixés (*niyata*) (1).

Cette proposition est le corollaire de la précédente. La maturation des actes est fixée, c'est-à-dire déterminée par ceux-ci, de même que ceux-ci sont déterminés par les circonstances de leur accomplissement (*ditthadhammavedaniya*), leur nature propre étant ainsi fixée.

68°) Il y a un certain (*kiñci*) lien (*saññojana*) qui n'a pas été abandonné (*appahâya*) dans l'extinction complète (*parinibbâna*) (2).

L'Arahant s'éteint complètement (*parinibbâti*) en possédant un lien qui n'a pas encore été abandonné (*appahînasaññojana*) concernant le domaine objectif de l'omniscience (*sabbaññûvisaya*), puisqu'il ne connaît (*jânâti*) pas tout (*sabba*) le domaine objectif de la science du Buddha (*buddhavisaya*).

69°) L'Arahant possédant une bonne pensée (*kusalacitta*) s'éteint complètement (*parinibbâyati*) (3).

Puisque l'Arahant qui a obtenu une mémoire développée (*sativepullappatta*), une mémoire élevée (*upatthitasati*), qui est bon (*sata*) et sage (*sampajâna*) s'éteint complètement, il s'éteint complètement avec une bonne pensée.

70°) La loi (*dhamma*) de l'accouplement (*methuna*) ne doit être pratiquée (*patisevitabba*) qu'avec une seule intention (*ekâdhippâyena*) (4).

Par seule intention, il faut entendre, selon Buddhaghosa, soit la compassion (*kâruñña*), soit le vœu (*panidhi*) : « Nous serons (*bhavissâma*) ensemble (*ekato*) dans le cycle des transmigrations (*samsâra*) » prononcé après avoir rendu hommage au Buddha (*buddhapûjâ*) avec une femme (*itthi*).

71°) Le Bodhisatta va (*gacchati*) dans une destinée de malheur (*vinipâta*) en vue de réaliser son désir souverain (*issariyakâmakârikâhetu*) (5).

Cette thèse est fondée sur le *Chaddanta-Jâtaka*, qui donne un exemple de cet ordre. Les Andhaka soutenaient également, pour les mêmes raisons, que le Bodhisatta, en vue de réaliser son désir souverain, descend (*okkamati*) dans une matrice (*gabbhaseyya*), a accompli (*akâsi*) des méfaits (*dukkarakârikâ*), a fait (*akâsi*) du mal à autrui (*aparantapa*), a désigné (*uddisi*) un autre (*aññā*) maître (*satthâram*) et exposé des thèses hérétiques.

72°) Il y a des non-passions (*na râga*) ressemblant à la passion (*râgapatirûpaka*) (6).

Ainsi, la charité (*mettâ*), la compassion (*karunâ*) et la joie (*muditâ*) ressemblent à des passions et pourtant n'en sont pas.

(1) *Ibid.*, XXI, 8.
(2) *Ibid.*, XXII, 1. Thèse de certains Andhaka.
(3) *Ibid.*, XXII, 2.
(4) *Ibid.*, XXIII, 1.
(5) *Ibid.*, XXIII, 3.
(6) *Ibid.*, XXIII, 4.

CHAPITRE IX

Les Pûrvaçaila ou Uttaraçaila

Cette secte est ignorée de la tradition des Sammatîya citée par Bhavya, et les *Chroniques* singhalaises ne la rangent pas dans le tableau de filiation des sectes mais dans un groupe de six écoles apparues tardivement. Le *Çâriputrapariprcchâsûtra* et Vasumitra la connaissent et la placent à côté des Caitîya et des Aparaçaila parmi les écoles les plus tardives des Mahâsâṅghika. La liste des Mahâsâṅghika citée par Bhavya ainsi que Vinîtadeva la rangent parmi les Mahâsâṅghika à côté des Aparaçaila. Buddhaghosa en fait l'une des quatre sectes andhaka.

Selon Vasumitra et ses commentateurs K'ouei-ki et Paramârtha (1), les Pûrvaçaila, ou plutôt les Uttaraçaila, car tel est le nom sous lequel ils les connaissent, apparurent au début du IIIe s. après le Nirvâṇa, c'est-à-dire, en plaçant celui-ci vers 480 A. C., aux environs de 260 A. C., au début du règne d'Açoka. Comme les Caitîya, auxquels ils sont étroitement apparentés et dont ils dérivent certainement, ils seraient apparus à la suite du schisme provoqué par le second Mahâdeva parmi les Mahâsâṅghika, et se seraient retirés avec eux dans un pays montagneux qui n'est pas précisé.

Une inscription datée de la 14e année de Mâṭharîputa, un roi Iksvâku, donc du IIIe s. P. C., à Nâgârjunîkoṇḍa, les mentionne (2). Ceci confirme les renseignements tirés d'autres sources. Buddhaghosa les considère comme une secte andhaka (3), donc de cette région. Hiuan-tsang trouva le monastère de Pûrvaçilâ sur une montagne à l'est de Dhaṇyakaṭaka, et signale la grandeur passée de ce centre bouddhique, où il rencontra encore 1.000 moines mahâsâṅghika répartis dans 20 monastères (4). Enfin, c'est à Amarâvatî et à Nâgârjunîkoṇḍa que l'on a retrouvé, dans des inscriptions des IIe et IIIe s. P. C., des traces de la présence en ces lieux des Caitîya et des Aparaçaila avec lesquels les Pûrvaçaila étaient étroitement apparentés. Comme le *Çâriputrapariprcchâsûtra* et Vasumitra les connaissent sous le nom d'Uttaraçaila, il est possible que le monastère dont ils tirent leur nom et leur origine ait été bâti sur un rocher (*çilâ*) situé au nord-est (*uttarapûrva*) de Dhaṇyakaṭaka ou Amarâvatî.

Târanâtha signale qu'au temps de Dharmapâla et de Dharmakîrti, donc au VIIe s. P. C., les Pûrvaçaila avaient disparu (5). Hiuan-tsang atteste qu'au début de ce VIIe s. le monastère de Pûrvaçilâ était désert depuis plus de 100 ans (4).

Il semble que les Pûrvaçaila aient été la plus importante des sectes andhaka, car Buddhaghosa ne leur attribue pas moins de 31 hérésies dénoncées par le

(1) K'ouei-Ki, I, p. 45 ab ; Demiéville, *Origine des sectes bouddhiques*, pp. 22 et 51.
(2) H. Sastri : *Epigraphia Indica*, vol. XX, 1929-30, Delhi, p. 23.
(3) *Kathâvatthu*, I, 9.
(4) Watters : *On Yuan-chwang's travels*, II, p. 214, 215.
(5) Schiefner : *Târanâtha*, p. 175.

Kathâvatthu. D'après Vasumitra, la plupart de leurs thèses étaient identiques à celles des Mahâsâṅghika. Voici les thèses qu'ils passent pour avoir soutenues :

1°) Les Bodhisattva ne sont pas délivrés (*vimukta*) des mauvaises destinées (*durgati*) (1).

Selon K'ouei-ki, les Bodhisattva, n'ayant pas encore atteint le stade de la patience (*kṣânti*), sont semblables à des profanes (*pṛthagjana*), et c'est pourquoi ils ne sont pas délivrés des mauvaises destinées (2).

2°) Le culte (*pûjâ*) d'un reliquaire (*stûpa*) ou d'un sanctuaire (*caitya*) ne produit pas un grand fruit (*mahâphala*) (3).

K'ouei-ki explique que le reliquaire et le sanctuaire étant des choses sans vie ne peuvent sentir le bénéfice du don qui leur est fait, mais que c'est le donateur lui-même qui fait naître en lui des pensées joyeuses. C'est pourquoi ce culte peut produire, non pas un grand fruit, mais seulement un peu de bonheur.

3°) Il y a chez l'Arahant émission séminale impure (*asucisukkavisatthi*) (4).

4°) L'Arahant a de l'ignorance (*aññâna*) (5).

5°) L'Arahant a des doutes (*kaṅkhâ*) (6).

6°) L'Arahant est sauvé par autrui (*paravitârana*) (7).

7°) Il y a émission de paroles (*vacîbheda*) chez celui qui est en recueillement (*samâpanna*) (8).

8°) L'aliment douleur (*dukkhâhâra*) est membre de la Voie (*magganga*) et inclus dans la Voie (*maggapariyâpanna*) (9).

9°) La production en relation mutuelle (*paticcasamuppâda*) est incomposée (*asaṅkhata*) (10).

Il a été dit par le Bienheureux : « En raison de la naissance (*jâtipaccayâ*), ô moines, il y a vieillesse et mort (*jarâmaraṇa*). Qu'il y ait apparition (*uppâdâ*) de Tathâgata ou qu'il n'y ait pas apparition de Tathâgata, il est stable (*thitâva*) cet élément (*dhâtu*), cette stabilité des choses (*dhammatthitatâ*), cette fixité des choses (*dhammaniyâmatâ*), ce conditionnement par quelque chose (*idappaccayatâ*)... Ce qui, ô moines, est la quiddité (*tathatâ*), l'absence de changement (*avitathatâ*), l'absence d'altération (*anaññathatâ*), le conditionnement par quelque chose, c'est ce qui est appelé la production en relation mutuelle ». Etant essentiellement stable, la production en relation mutuelle est donc incomposée.

10°) Les quatre vérités (*sacca*) sont incomposées (*asaṅkhata*) (11).

Il a été dit par le Bienheureux : « Il y a, ô moines, quatre choses qui sont semblables à elles-mêmes, sans changement, sans altération. — Quelles sont ces quatre choses ? — La douleur, ô moines, est semblable à elle-même, sans changement, sans altération. L'origine de la douleur... La cessation de la douleur. ... Le chemin qui mène à la cessation de la douleur est semblable à lui-même, sans changement, sans altération. Telles sont, ô moines, les quatre choses... ».

(1) VASUMITRA, thèse 1 ; VINÎTADEVA, thèse 1. *Kathâvatthu*, XXIII, 3, attribuée aux Andhaka, donc aux Pûrvaçaila. Voir ci-dessus thèse 71 des Andhaka.
(2) K'OUEI-KI, III, p. 10 a.
(3) VASUMITRA, thèse 2 ; VINÎTADEVA, thèse 2. Les versions chinoises traduisent *stûpa*, les versions tibétaines *caitya*.
(4) *Kathâvatthu*, II, 1. Voir ci-dessus thèse 30 des Mahâsâṅghika ; VASUMITRA, thèse 3.
(5) *Ibid.*, II, 2. Voir ci-dessus thèse 30 des Mahâsâṅghika ; VASUMITRA, thèse 3.
(6) *Ibid.*, II, 3. Voir ci-dessus thèse 30 des Mahâsâṅghika ; VASUMITRA, thèse 3.
(7) *Ibid.*, II, 4. Voir ci-dessus thèse 30 des Mahâsâṅghika ; VASUMITRA, thèse 3.
(8) *Ibid.*, II, 5. Voir ci-dessus thèse 30 des Mahâsâṅghika ; VASUMITRA, thèse 3.
(9) *Ibid.*, II, 6.
(10) *Ibid.*, VI, 2.
(11) *Ibid.*, VI, 3.

11°) L'existence intermédiaire (*antarâbhava*) existe (1).

Puisqu'il existe une catégorie d'individus qui s'éteignent complètement dans l'intervalle (*antarâparinibbâyipuggala*), c'est qu'il y a une existence intermédiaire entre la mort et la naissance suivante.

12°) Les cinq qualités de la concupiscence (*kâmaguna*) appartiennent au monde de la concupiscence (*kâmadhâtu*) (2).

Cette thèse est fondée sur le *Sutta* dans lequel le Buddha a enseigné que les cinq qualités de la concupiscence, c'est-à-dire les formes (*rûpa*) connaissables par l'œil (*cakkhuviññeyya*), les sons (*sadda*) connaissables par l'oreille (*sotaviññeyya*), les odeurs (*gandha*) connaissables par le nez (*ghânaviññeyya*), les saveurs (*rasa*) connaissables par la langue (*jivhâviññeyya*) et les tangibles (*photthabba*) connaissables par le corps (*kâyaviññeyya*), sont désirables (*ittha*), aimables (*kanta*), attirantes (*manâpa*), plaisantes (*piyarûpa*), accompagnées de concupiscence (*kâmûpasamhita*), attachantes (*rajaniya*).

13°) Les cinq domaines (*âyatana*) sont concupiscence (*kâma*) (3).

Cette thèse est un corollaire de la précédente et est basée sur le même *Sutta*.

14°) Il n'y a pas de faculté vitale (*jîvitindriya*) matérielle (*rûpa*) (4).

15°) A cause de ses actes (*kammahetu*), l'Arahant déchoit (*parihâyati*) de la Sainteté (*arahatta*) (5).

L'Arahant qui, dans une vie antérieure (*purimabhava*) a calomnié (*abbhâcikkhati*) d'autres Arahant déchoit de l'état d'Arahant à cause de cet acte.

16°) Ce qui a pour objet l'immortel (*amatârammana*) est un lien (*saññojana*) (6).

Cette thèse s'appuie sur l'enseignement du Buddha selon lequel, ayant perçu (*sañjânitvâ*) le *nibbâna*, on l'imagine (*mañnati*) et on s'en réjouit (*abhinandati*), l'immortel (*amata*) étant le *nibbâna*. Puisque l'on se réjouit de l'immortel, le fait de l'avoir pour objet développe la passion pour lui, donc un lien.

17°) Le son (*sadda*) est la diffusion du raisonnement (*vitakkavipphâra*) partout (*sabbaso*) depuis le raisonnement (*vitakkayato*) et depuis la réflexion (*vicârayato*) (7).

Puisque le raisonnement (*vitakka*) et la réflexion (*vicâra*) sont appelés (*vutta*) conditions nécessaires du langage (*vacîsankhâra*), le son est la diffusion du raisonnement partout depuis le raisonnement et la réflexion, dès la fin (*antamaso*) de ceux-ci, au moment même où l'élément mental entre en action (*manodhâtupavattikâlepi*).

18°) La parole (*vâcâ*) n'est pas conforme à a pensée (*yathâcitta*) (8).

Puisque l'on dit : « Je proclamerai (*bhanissâmi*) telle chose (*añña*) » et que l'on en proclame (*bhanati*) une autre (*añña*), que l'on dit : « Je raconterai (*kathessâmi*) telle chose » et que l'on en raconte (*katheti*) une autre, etc..., la parole n'est ni conforme à la pensée, ni correspondante avec la pensée (*cittânurûpa*), ni en dépendance de la pensée (*cittânugatika*), et fonctionne (*pavattati*) sans (*vinâ*) pensée (*citta*).

19°) L'acte corporel (*kâyakamma*) n'est pas conforme à la pensée (*yathâcitta*) (9).

(1) *Ibid.*, VIII, 2.
(2) *Ibid.*, VIII, 3.
(3) *Ibid.*, VIII, 4.
(4) *Ibid.*, VIII, 10.
(5) *Ibid.*, VIII, 11.
(6) *Ibid.*, IX, 2.
(7) *Ibid.*, IX, 9.
(8) *Ibid.*, IX, 10.
(9) *Ibid.*, IX, 11.

Cette thèse est parallèle à la précédente. Puisque l'on dit : « J'irai (*gacchissâmi*) à tel endroit (*aññatra*) » et que l'on va (*gacchati*) à un autre (*aññatra*), que l'on dit : « Je lancerai (*pasâressâmi*) telle chose (*aññaṃ*) » et que l'on en lance (*pasâreti*) une autre (*aññaṃ*), l'acte corporel n'est ni conforme à la pensée, ni correspondant avec la pensée (*cittânurûpa*), ni en dépendance de la pensée (*cittânugatika*) et fonctionne (*pavattati*) sans (*vinâ*) pensée (*citta*).

20°) La connaissance (*ñâna*) est disjointe de la pensée (*cittavippayutta*) (1).

Puisque l'Arahant doit être appelé (*vattabba*) connaisseur (*ñânî*) parce qu'il est pourvu de la connaissance visuelle, etc... (*cakkhuviññânâdisamangî*), et que cette connaissance, qui est pourtant la connaissance de la Voie (*maggañâna*), n'est pas conjointe (*sampayutta*) avec la pensée (*citta*), la connaissance est donc disjointe de la pensée.

21°) L'individu (*puggala*) doué de la vue [correcte] (*ditthisampanna*) peut priver (*voropeyya*) intentionnellement (*sañcicca*) un être vivant (*pâna*) de la vie (*jîvitâ*) (2).

Puisqu'il y a meurtre d'un être vivant (*pânâtipâta*) à cause d'une pensée conjointe avec la haine (*dosasampayuttacitta*) et que la haine n'est pas abandonnée (*appahîna*) chez celui qui est doué de la vue correcte, celui-ci peut tuer intentionnellement un être vivant.

22°) Celui qui est fixé (*niyata*) entre (*okkamati*) dans la fixation (*niyâma*) (3).

Il y a deux fixations, c'est-à-dire deux états où la maturation est déterminée : la fixation sur la fausseté (*micchattaniyâma*) résultant de l'acte irrémissible (*anantariyakamma*) et la fixation sur la correction (*sammattaniyâma*) qui est la Voie noble (*ariyamagga*). Les Pubbaseliya font allusion à une autre fixation, non reconnue par les Theravâdin. En effet, les Buddha peuvent savoir, à l'aide de leur propre (*attano*) force de connaissance (*ñânabala*), que tel être (*satta*) obtiendra (*pâpunissati*) l'Eveil (*bodhi*) dans l'avenir (*anâgate*), et l'on dit : « Le Bodhisatta est fixé (*niyata*) en raison de la prééminence de son mérite (*puññussadattâ*) ». Or le Bodhisatta arrivé à sa dernière existence (*pacchimabhava*), qui est déjà fixé selon ce point de vue, est capable (*bhabba*) de comprendre parfaitement (*abhisametum*) [la Loi] dès cette naissance (*jâti*), donc d'entrer dans la fixation sur la correction.

23°) La soif des phénomènes mentaux (*dhammatanhâ*) est indéterminée (*abyâkata*) (4).

Buddhaghosa ne mentionne pas la démonstration de cette thèse. On peut supposer que la soif des phénomènes mentaux, qui sont l'objet propre de l'élément mental (*manodhâtu*), est indéterminée, c'est-à-dire ni bonne (*kusala*) ni mauvaise (*akusala*), donc ne produit pas de fruit (*phala*), parce qu'elle n'est ni mauvaise comme la soif des cinq objets sensoriels, formes, sons, odeurs, saveurs et tangibles, qui attachent au monde, ni bonne comme la Voie de la délivrance.

24°) La soif des phénomènes mentaux (*dhammatanhâ*) n'est pas origine de la douleur (*dukkhasamudaya*) (5).

Cette thèse est un corollaire de la précédente. Buddhaghosa n'en mentionne pas la démonstration.

(1) *Ibid.*, XI, 3.
(2) *Ibid.*, XII, 7.
(3) *Ibid.*, XIII, 4.
(4) *Ibid.*, XIII, 9.
(5) *Ibid.*, XIII, 10.

25°) Les six domaines (*salâyatana*) s'établissent (*santhâti*) dans le sein maternel (*mâtukucchi*) simultanément (*apubbam acarimam*) (1).

Dès l'instant de la réincarnation (*patisandhikkhaneyeva*) dans le sein maternel, les six domaines existent à l'état de germe (*vîjamatta*) de même que le bourgeon (*ankura*) d'un arbre (*rukkha*) pourvu de ses branches et de ses fourches (*sampannasâkhâvitapa*).

26°) La théorie spéculative (*ditthigata*) n'est pas incluse (*apariyâpanna*) dans le monde (2).

Puisque le profane (*puthujjana*) qui a atteint la méditation (*jhânalâbhî*) peut être appelé (*vattabba*) débarrassé des passions (*vîtarâga*) et de la concupiscence (*kâma*) alors qu'il n'est pas encore débarrassé des théories spéculatives (*na vigataditthi*), les théories spéculatives ne sont donc pas incluses dans le monde.

27°) Ayant compris parfaitement (*adhiggayha*), on fait attention (*manasi karoti*) (3).

Cette thèse s'appuie sur la parole du Buddha : « Tous (*sabbe*) les composés (*sankhâra*) sont impermanents (*anicca*)... sont douleur (*dukkha*)... sont impersonnels (*anatta*). Quand on voit (*passati*) cela au moyen de la sagesse (*paññâ*), on se dégoûte (*nibbindati*) de la douleur. Telle est la voie (*magga*) de la pureté (*visuddhi*) ». L'attention (*manasikâra*) est, selon Buddhaghosa, l'exercice de pensée qui consiste à imprimer dans son esprit les vérités concernant les caractères d'impermanence, etc... des composés. Buddhaghosa glose *adhiggayha* par *sanganhitvâ*, « ayant compris », ayant saisi par la sagesse.

28°) Celui qui est en recueillement (*samâpanna*) entend (*sunâti*) le son (*sadda*) (4).

Le Buddha a dit : « Pour celui qui est dans la première méditation (*jhâna*), le son est une épine (*kantaka*) ». Si celui qui est en recueillement ne peut pas l'entendre (*tam na suneyya*), comment le son serait-il (*siyâ*) une épine ? C'est pourquoi celui qui est en recueillement entend le son.

29°) Le Fruit de la vie religieuse (*sâmaññaphala*) est incomposé (*asankhata*) (5).

30°) L'obtention (*patti*) est incomposée (*asankhata*) (6).

L'obtention n'entrant dans aucun des cinq agrégats n'est pas composée (*sankhata*).

31°) La connaissance (*ñâna*) supramondaine (*lokuttara*) a douze objets (*dvâdasavatthuka*) (7).

La connaissance enseignée par le Buddha lors de la mise en marche de la roue de la Loi (*dhammacakkappavattana*), et qui est la connaissance supra-mondaine, est une connaissance à douze aspects (*dvâdasâkârañâna*).

32°) Toutes (*sabbe*) les choses (*dhamma*) ne durent qu'un seul instant de pensée (*ekacittakkhanika*) (8).

Puisque toutes les choses composées (*sankhataddhamma*) sont impermanentes (*anicca*), elles ne durent qu'un seul instant de pensée. Car, en raison de l'impermanence (*aniccatâ*), quelle différence (*visesa*) y a-t-il entre une chose qui est détruite (*bhijjati*) rapidement (*lahum*) et une autre qui dure longtemps (*cirena*) ?

(1) *Ibid.*, XIV, 2.
(2) *Ibid.*, XIV, 9.
(3) *Ibid.*, XVI, 4.
(4) *Ibid.*, XVIII, 8.
(5) *Ibid.*, XIX, 3.
(6) *Ibid.*, XIX, 4.
(7) *Ibid.*, XX, 6. Voir L. P. V. : *Koça*, VI, pp. 246-sq.
(8) *Ibid.*, XXII, 8.

CHAPITRE X

Les Aparaçaila

Cette secte est ignorée de la tradition sammatîya citée par Bhavya, et les *Chroniques* singhalaises ne la rangent pas dans le tableau de filiation des sectes mais dans un groupe de six écoles apparues tardivement. Vasumitra la range à côté des Caitîya et des Uttaraçaila parmi les écoles les plus tardives des Mahâsâṅghika, du moins dans les versions les plus récentes, car celle de Paramârtha l'ignore. La liste mahâsâṅghika citée par Bhavya et Vinîtadeva la rangent parmi les Mahâsâṅghika à côté des Pûrvaçaila. Buddhaghosa en fait l'une des quatre sectes andhaka.

Paramârtha ne parle pas des Aparaçaila dans son commentaire de Vasumitra. Le peu qu'en dit K'ouei-ki ne nous apprend rien sur eux (1). On peut les considérer avec toute vraisemblance comme une école des Pûrvaçaila, si tant est qu'ils s'en distinguent, puisque toutes les thèses que les diverses sources leur attribuent sont communes à ces deux sectes. Ils ont dû apparaître au plus tôt dans la seconde moitié du IIIe s. A. C.

Plusieurs inscriptions attestent leur présence à Nâgârjunikoṇḍa sous la dynastie Ikṣvaku, donc au IIIe s. de notre ère (2). Ceci confirme les renseignements donnés par d'autres sources. Buddhaghosa les considère comme une secte andhaka, donc de cette région (3). Hiuan-tsang trouva le monastère de l'Aparaçilâ sur une montagne à l'ouest de Dhaṇyakaṭaka, mais il était alors désert depuis plus de ent ans (4).

Târanâtha signale qu'au temps de Dharmapâla et de Dharmakîrti, donc au VIIe s. de notre ère, les Aparaçaila avaient disparu (5).

Une inscription de Nâgârjunikoṇḍa nous donne un bref aperçu de leur littérature canonique en mentionnant, à côté de leur nom, les *Dîghanikâya, Majhimanikâya* et *Saṃyuttanikâya* ainsi que cinq *Mâtuka* (6). On notera que les divisions de leur *Sûtrapitaka* étaient désignées sous le nom de *nikâya* comme chez les Theravâdin de Ceylan, et non sous celui d'*âgama* comme dans le Nord-Ouest. M. Dutt suppose que les cinq *Mâtuka* étaient des sommaires du *Vinayapitaka*, car le *Vinayapitaka* des Mahâsâṅghika était en cinq parties (7). Il est peu probable qu'au IIIe s. de notre ère, le *Vinaya* de cette secte n'existait encore que sous forme de cinq sommaires séparés. Il est plus probable qu'il s'agissait au contraire des sommaires de l'*Abhidharma*, corbeille que toutes les sectes recueilli-

(1) K'ouei-Ki, I, p. 45 b.
(2) H. Sastri : *Epigraphia Indica*, vol. XX, 1929-30, Delhi, pp. 17, 20, 22. *Ibid.*, vol. XXI, 1931, p. 66.
(3) *Kathâvatthu*, I, 9.
(4) Watters : *On Yuan chwang's travels*, II, pp. 214-215.
(5) Schiefner : *Târanâtha*, p. 175.
(6) H. Sastri : *Op. cit.*, vol. XX, pp. 17 et 20.
(7) *Early monastic buddhism*, II, pp. 55-56.

rent tardivement et qui, nous le savons, resta très longtemps sous forme de *mâtṛkâ* séparées.

Vasumitra signale que la plupart des thèses des Aparaçaila, comme celles des Uttaraçaila et des Caitîya dont il ne les distingue pas, étaient semblables à celles des Mahâsâṅghika. Voici ces thèses :

1°) Les Bodhisattva ne sont pas délivrés (*vimukta*) des mauvaises destinées (*durgati*) (1).

2°) Le culte (*pûjâ*) d'un reliquaire (*stûpa*) ou d'un sanctuaire (*caitya*) ne produit pas un grand fruit (*mahâphala*) (2).

3°) Il y a chez l'Arahant émission séminale impure (*asucisukkavisatthi*) (3).

4°) L'Arhant a de l'ignorance (*ajñâna*) (4).

5°) L'Arhant a des doutes (*kâṅkṣâ*) (4).

6°) L'Arhant est sauvé par autrui (*paravitârana*) (4).

7°) Il y a émission de paroles (*vacîbheda*) chez celui qui est en recueillement (*samâpanna*) (4).

8°) Celui qui est fixé (*niyata*) entre (*okkamati*) dans la fixation (*niyâma*) (5).

9°) Les six domaines (*salâyatana*) s'établissent (*santhâti*) dans le sein maternel (*mâtukucchi*) simultanément (*apubbam acarimam*) (6).

10°) La connaissance (*ñâna*) supramondaine (*lokuttara*) a douze objets (*dvâdasavatthuka*) (7).

11°) Toutes (*sabbe*) les choses (*dhamma*) ne durent qu'un seul instant de pensée (*ekacittakkhanika*) (8).

(1) VASUMITRA, thèse 1 ; VINÎTADEVA, thèse 1 ; *Kathâvatthu*, XXIII, 3, attribuée aux Andhaka, donc aux Aparaçaila. Voir ci-dessus, thèse 71 des Andhaka et thèse 1 des Pûrvaçaila.
(2) VASUMITRA, thèse 2 ; VINÎTADEVA, thèse 2. Voir ci-dessus thèse 2 des Pûrvaçaila.
(3) *Kathâvatthu*, II, 1 ; VASUMITRA, thèse 3. Voir ci-dessus, thèse 30 des Mahâsâṅghika.
(4) VASUMITRA, thèse 3. Voir ci-dessus, thèse 30 des Mahâsâṅghika.
(5) *Kathâvatthu*, XIII, 4. Voir thèse 22 des Pûrvaçaila.
(6) *Ibid.*, XIV, 2. Voir thèse 25 des Pûrvaçaila.
(7) *Ibid.*, XX, 6. Voir thèse 31 des Pûrvaçaila.
(8) *Ibid.*, XXII, 8. Voir thèse 32 des Pûrvaçaila.

CHAPITRE XI

Les Râjagirîya

Ils ne sont connus que de Buddhaghosa, qui en fait l'une des quatre sectes andhaka, et de la liste mahâsâṅghika citée par Bhavya, qui les range parmi les Mahâsâṅghika. On peut les considérer comme une secte tardive du groupe des Mahâsâṅghika établis autour d'Amarâvatî et de Nâgârjunikoṇḍa (1).

Leur nom fait allusion à un « mont du roi » (*râjagiri*) sur lequel était sans doute établi le premier monastère de la secte et qui devait se trouver près d'Amarâvatî.

Puisque Buddhaghosa les connaît, les Râjagirîya existaient avant le Ve s. de notre ère. Buddhaghosa leur attribuant en propre plusieurs hérésies dénoncées dans la VIIe partie du *Kathâvatthu*, il semble que l'on doive faire remonter leur apparition assez loin dans le temps, peut-être même au dernier siècle avant notre ère.

Voici leurs thèses :

1°) Il n'y a pas de choses (*dhamma*) qui soient comprises (*saṅgahita*) dans d'autres choses (2).

Toutes les choses sont indépendantes les unes des autres. C'est la négation de toute classification logique des essences et de toute systématique. Buddhaghosa ne mentionne pas la démonstration de cette proposition.

2°) Il n'y a pas de choses (*dhamma*) qui soient conjointes (*sampayutta*) avec d'autres choses (3).

C'est un renforcement de la thèse précédente. Les choses étant absolument indépendantes ne sont pas associées en actions combinées. Buddhaghosa ne mentionne pas la démonstration de cette proposition.

3°) Il n'y a pas de choses (*dhamma*) mentales (*cetasika*) (4).

Les choses mentales sont les choses immatérielles qui ne sont pas des pensées (*citta*), c'est-à-dire les agrégats (*khandha*) des sensations (*vedanâ*), des perceptions (*saññâ*) et des compositions psychiques (*saṅkhâra*). Les choses mentales étant conjointes (*sampayutta*) à la pensée, si, comme le soutient la proposition précédente, il n'y a pas de choses conjointes à d'autres, il n'y a donc pas de choses mentales. Cette thèse apparaît donc comme un corollaire de la précédente. Buddhaghosa n'en mentionne pas la démonstration.

4°) Le don (*dâna*) est une chose (*dhamma*) mentale (*cetasika*) (5).

Cette proposition semble en contradiction avec la précédente. Buddhaghosa

(1) Dutt (*Early monastic buddhism*, II, p. 52) fait état d'inscriptions signalées par Burgess (pp. 53 et 104) attestant leur présence en cette région.
(2) *Kathâvatthu*, VII, 1.
(3) *Ibid.*, VII, 2.
(4) *Ibid.*, VII, 3.
(5) *Ibid.*, VII, 4.

explique que le don est triple (*tividha*) : don avec intention généreuse (*câgacetanâ*), don par abstinence (*virati*), don par obligation morale (*deyyadhamma*). Les Râjagirîya soutenaient que le don a un fruit désirable (*itthaphala*), un fruit que l'on aime (*kantaphala*), un fruit plaisant (*manuññaphala*), un fruit précieux (*asecanakaphala*), ayant d'heureuses conséquences (*sukhudraya*), ayant une heureuse maturation (*sukhavipâka*). Le Bhagavat a dit : « Le don est causé par la foi (*saddhâ*), par la bonne conscience (*hiriya*), et il est bon. Ces choses (*dhamma*) sont suivies par les hommes de bien (*sappurisânuyâta*). Car celui qui honore (*vadanti*) cette voie (*magga*) divine (*diviya*) à cause de cela va (*gacchati*) au monde des Dieux (*devaloka*) ». Or le don qui est causé par la foi et la bonne conscience est le don avec intention généreuse. Dans un autre *Sutta*, le Buddha a enseigné les cinq grands dons (*mahâdâna*) qui sont des dons par abstinence par lesquels on donne (*deti*) aux êtres innombrables l'absence de crainte (*abhaya*), l'absence d'hostilité (*avera*) et l'absence de malveillance (*abyâpajja*). Ces deux sortes de don sont des choses mentales. Le Buddha n'a pas enseigné le don par obligation morale qui, seul, n'est pas mental puisque consistant en nourriture, boisson, vêtements, etc... Donc, le don est chose mentale.

5°) On accroît (*vaddhati*) le mérite (*puñña*) par [des dons] consistant en jouissance (*paribhogamaya*) (1).

Le Buddha a dit : « Pour ceux qui donnent (*dadanti*) la boisson (*papa*), le puits (*udapâna*) ou l'asile (*upassaya*), le mérite (*puñña*) augmente (*pavaddhati*) de jour (*divâ*), de nuit (*ratto*), toujours (*sadâ*) ». Dans un autre *Sutta*, le Buddha a dit : « Pour celui grâce auquel un moine (*bhikkhu*) jouit (*paribhuñjamâna*) d'un vêtement (*cîvara*), de nourriture (*pindapâta*), etc..., il y a conséquence du mérite (*puññâbhisanda*), conséquence bonne (*kusalâbhisanda*), aliment du bonheur (*sukhassâhâra*), maturation heureuse (*sukhavipâka*), céleste (*sovaggika*), conduisant au Ciel (*saggasamvattanika*)... ». Ces dons consistant en jouissance sont les dons par obligation morale (*deyyadhamma*) dont la thèse précédente niait l'existence. Il semble donc y avoir encore ici une contradiction.

6°) En raison du don (*dâna*) fait ici-bas (*ito*), on se préserve (*yâpenti*) là-haut (*tattha*) (2).

Les Râjagirîya fondaient leur argumentation sur ce *Sutta* : « Les décédés (*peta*) se réjouissent (*anumodanti*) d'avoir fait des dons (*dâna*) dans leur propre intérêt (*attano atthâya*), ils égaient (*pasâdenti*) leur pensée (*citta*), ils produisent (*uppâdenti*) en eux la joie (*pîti*), ils obtiennent (*patilabhanti*) la gaieté (*somanassa*) ». Il est dit autre part : « Comme l'eau (*udaka*) de pluie (*vuttha*) se meut (*pavattati*) du haut (*unnate*) vers le bas (*ninnam*), ainsi le don (*dinna*) fait ici-bas (*ito*) profite (*upakappati*) aux décédés (*peta*). Comme les nuages d'orage (*vârivaha*) pleins (*pûra*) remplissent (*paripurenti*) l'océan (*sâgara*), ainsi le don fait ici-bas profite aux décédés. Car là-haut (*tattha*) il n'y a pas de labours (*kasî*), là (*ittha*) l'élevage des bovins (*gorakkhâ*) n'est pas connu (*na vijjati*), il n'y a pas de [métiers] tels que (*tâdisî*) celui du marchand (*vanijjâ*), achetant et vendant (*kayâkaya*) de l'or (*hiraññа*). Par le don fait ici-bas les décédés morts (*kâlakata*) se préservent (*yâpenti*) là-haut (*tahim*) ». D'autre part, le Buddha a recommandé aux gens qui désirent (*icchanti*) un fils (*putta*) de faire une donation (*dakkhinam anuppadassati*) aux décédés.

(1) *Ibid.*, VII, 5.
(2) *Ibid.*, VII, 6.

7°) Celui qui doit durer une ère cosmique (*kappattha*) peut durer (*tittheyya*) une ère cosmique (*kappa*) (1).

Le Buddha a dit : « Le schismatique (*sanghabhedaka*) dure une ère cosmique (*kappattha*) comme damné (*nerayika*) sujet au malheur qui suit le décès (*apâyika*). Celui qui se plaît dans les dissensions (*vaggarata*), qui se tient dans l'illégalité (*adhammattha*) est privé (*padhamsati*) de la paix mystique (*yogakkhema*). Ayant divisé (*bhetvâna*) la Communauté (*sangha*) autrefois unie (*samagga*), il est torturé (*paccati*) durant une ère cosmique (*kappa*) dans l'Enfer (*niraya*) ». Il reste donc dans l'Enfer durant une ère cosmique entière (*sakala*).

8°) Celui qui se recueille (*samâpanna*) dans la cessation des perceptions et des sensations (*saññâvedayitanirodha*) peut mourir (*kâlam kareyya*) (2).

Puisque un tel (*asuka*) est soumis à la loi de la mort (*maranadhamma*) et non pas tel autre, il n'y a pas de fixation (*niyama*) à la loi de la mort pour les êtres (*satta*), et celui qui se recueille dans la cessation des perceptions et des sensations peut mourir aussi bien qu'un autre.

9°) Il n'y a pas de mort prématurée (*akâlamaccu*) chez l'Arahant (3).

L'Arahant ayant éprouvé (*patisamvedayitvâ*) la maturation de tous ses actes (*sabbakammavipâka*) peut s'éteindre complètement (*parinibbâyitabba*) sans que le fruit d'une mauvaise action antérieure interrompe prématurément sa vie.

10°) Tout ceci (*sabbamidam*) est conditionné par les actes (*kammato*) (4).

Le Buddha a dit : « Par l'acte (*kamma*) le monde (*loka*) se meut (*vattati*). Par l'acte les créatures (*pajâ*) se meuvent. A l'acte les êtres (*satta*) sont attachés (*nibandhana*) comme la clavette (*âni*) de la roue d'un char (*ratha*) en mouvement (*yâyant*) ». Il a dit encore : « Par l'acte la gloire (*kitti*) élogieuse (*pasamsa*) est obtenue (*labhate*). Par l'acte la confiscation (*jâni*), l'exécution (*vadha*), l'incarcération (*bandha*) [sont obtenues]. Ayant connu (*viditvâ*) cet acte aux formes diverses (*nânâkarana*), pourquoi dit-on que le monde ce n'est pas l'acte ? ».

(1) *Ibid.*, XIII, 1. Thèse propre aux Râjagiriya.
(2) *Ibid.*, XV, 9. Thèse propre aux Râjagiriya.
(3) *Ibid.*, XVII, 2.
(4) *Ibid.*, XVII, 3.

CHAPITRE XII

Les Siddhârthika

Ils ne sont connus que de Buddhaghosa, qui les range parmi les quatre sectes andhaka, et de la liste des Mahâsâṅghika citée par Bhavya et qui les place parmi les Mahâsâṅghika. On peut les considérer comme une secte tardive du groupe des Mahâsâṅghika établis autour d'Amarâvatî et de Nâgârjunikoṇḍa (1).

Leur nom peut être patronymique, Siddhârtha désignant soit le Buddha, soit le fondateur de la secte, qui nous est inconnu. Il peut être aussi un qualificatif, *siddhârthika* signifiant « qui a accompli sa tâche ».

Comme Buddhaghosa les connaît, les Siddhârthika existaient donc avant le ve s. de notre ère. Puisque Buddhaghosa leur attribue en propre plusieurs hérésies dénoncées dans la VIIe partie du *Kathâvatthu*, il semble que l'on doive faire remonter leur apparition assez loin dans le temps, peut-être même au dernier siècle avant notre ère.

Toutes les thèses que Buddhaghosa leur attribue sont également attribuées aux Râjagirîya, avec lesquels ils semblent avoir eu de très étroites relations.

Voici ces thèses :

1°) Il n'y a pas de choses (*dhamma*) qui soient comprises (*saṅgahita*) dans d'autres choses (2).

2°) Il n'y a pas de choses (*dhamma*) qui soient conjointes (*sampayutta*) avec d'autres choses (3).

3°) Il n'y a pas de choses (*dhamma*) mentales (*cetasika*) (4).

4°) Le don (*dâna*) est une chose (*dhamma*) mentale (*cetasika*) (5).

5°) On accroît (*vaḍḍhati*) le mérite (*puñña*) consistant en jouissance (*paribhogamaya*) (6).

6°) En raison du don (*dâna*) fait ici-bas (*ito*), on se préserve (*yâpenti*) là-haut (*tattha*) (7).

7°) Il n'y a pas de mort prématurée (*akâlamaccu*) chez l'Arahant (8).

8°) Tout ceci (*sabbamidaṃ*) est conditionné par les actes (*kammato*) (9).

(1) Dutt (*Early monastic buddhism*, II, p. 52) fait état d'une inscription relevée par Burgess (p. 110) attestant leur présence en cette région.
(2) *Kathâvatthu*, VII, 1. Pour le commentaire, on se reportera au chapitre concernant les Râjagirîya.
(3) *Ibid.*, VII, 2.
(4) *Ibid.*, VII, 3.
(5) *Ibid.*, VII, 4.
(6) *Ibid.*, VII, 5.
(7) *Ibid.*, VII, 6.
(8) *Ibid.*, XVII, 2.
(9) *Ibid.*, XVII, 3.

CHAPITRE XIII

Les Sthavira

Nous sommes très mal renseignés sur les Sthavira primitifs, ces champions de l'orthodoxie qui s'opposèrent aux premiers Mahâsâṅghika. Nous savons qu'il ne faut pas les identifier avec les Theravâdin singhalais, malgré les archaïsmes de la doctrine de ceux-ci (1).

Seule, la tradition des Sammatîya citée par Bhavya prétend nous apporter quelques informations sur la doctrine de ces Sthavira primitifs ou Pûrva-Sthavira, en leur attribuant les thèses suivantes :

1°) Les cinq propositions de Mahâdeva concernant la nature de l'Arhant doivent être rejetées (2).

Telle est bien, en effet, selon toutes les autres sources, la position qu'adoptèrent les Sthavira lors du schisme provoqué justement par les cinq propositions de Mahâdeva.

2°) La personne (*pudgala*) existe (3).

C'est la thèse fondamentale des Vâtsîputrîya et Sammatîya. Son attribution aux Sthavira primitifs n'est qu'une falsification de l'informateur sammatîya qui tente ainsi de justifier l'orthodoxie de sa propre secte.

3°) Il y a une existence intermédiaire (*antarâbhava*) (4).

C'est encore une fraude pieuse due à l'informateur sammatîya.

4°) L'extinction complète (*parinirvâna*) de l'Arhant existe (5).

5°) Le passé (*atîta*) et le futur (*anâgata*) existent aussi (6).

C'est la thèse fondamentale des Sarvâstivâdin, que, nous le savons par ailleurs, les Sthavira primitifs ignoraient certainement.

6°) Le sens (*artha*) de l'extinction (*nirvâna*) existe (7).

Cet ensemble de données est donc sans valeur aucune (8).

(1) Cf. ci-dessous chap. XXIX.
(2) Bhavya, thèse 1.
(3) *Ibid.*, thèse 2.
(4) *Ibid.*, thèse 3.
(5) *Ibid.*, thèse 4. Ce qui n'a rien d'original.
(6) *Ibid.*, thèse 5.
(7) *Ibid.*, thèse 6. Le sens de cette thèse reste énigmatique.
(8) Les renseignements concernant les Sthavira et fournis par Hiuan-tsang, I-tsing et les *Sûtra* tardifs seront étudiés au chapitre XXIX ci-dessous.

CHAPITRE XIV

Les Haimavata

Les origines et les caractères propres de cette secte posent un problème.

Le *Çâriputrapariprcchâsûtra*, qui est sans doute la plus ancienne de nos sources concernant la filiation des sectes, les ignore (1). Le *Dîpavamsa*, guère plus récent, les range à côté des Andhaka parmi les sectes apparues tardivement et dont l'origine n'est pas précisée, et non dans le tableau de filiation des sectes qui précède immédiatement (2). Un peu plus tard, Vasumitra les identifie aux Sthavira restés radicaux après le schisme qui donna naissance aux Sarvâstivâdin. Vers la même époque sans doute, la tradition des Sammatîya en fait la première secte détachée du groupe des Sthavira. L'un et l'autre s'accordent pour n'en faire provenir aucune école secondaire. Plus tard, la tradition des Mahâsâṅghika citée par Bhavya, puis Vinîtadeva et le *Varsâgraprcchâsûtra* rangent les Haimavata parmi les Mahâsâṅghika et, plus précisément, parmi les sectes appelées Andhaka par Buddhaghosa. Ceci est d'autant plus étrange que Vasumitra lui-même, tout en notant que leur doctrine est très proche de celle des Sarvâstivâdin, leur attribue les cinq thèses de Mahâdeva qui sont à la base de la doctrine des Mahâsâṅghika, justifiant ainsi par avance le classement des Haimavata dans ce dernier groupe par les auteurs ultérieurs.

Leur nom signifie « ceux qui résident dans l'Himâlaya » et atteste donc leur origine géographique.

Commentant Vasumitra, qui date l'apparition des Haimavata du début du IIIe s. E. N., Paramârtha raconte que, réagissant contre l'influence de Kâtyâyanîputra qui avait donné trop d'importance à l'*Abhidharma*, les Sthavira conservateurs, prétendant revenir à l'enseignement des seuls *Sûtra*, firent sécession et allèrent s'établir dans l'Himâlaya, d'où le nom de leur école qui perpétua ainsi la tradition orthodoxe (3).

K'ouei-ki cite la tradition précédente et raconte que le schisme d'où sortirent les Haimavata aurait été dû à ce que certains Sthavira critiquèrent les cinq thèses de Mahâdeva que tous les Sthavira avaient jusqu'alors approuvées comme les Mahâsâṅghika (4). Ceci est formellement contredit par toutes les traditions relatives au premier schisme et qui définissent précisément les Sthavira comme les adversaires de Mahâdeva.

Przyluski a tenté d'identifier les Haimavata aux Kâçyapîya (5), mais, comme le fait remarquer à juste titre M. N. Dutt, ceci est contredit par le fait que toutes nos sources distinguent nettement ces deux sectes (6).

(1) T. S. 1465 p. 900 bc.
(2) *Dîpavamsa*, V, 54.
(3) Demiéville : *L'origine des sectes bouddhiques*, pp. 22-23 et 53-54.
(4) K'ouei-Ki, II, pp. 3 a-5 b.
(5) *Concile de Râjagṛha*, pp. 317-318.
(6) N. Dutt : *Early monastic buddhism*, II, pp. 170-171.

Il semble que les Haimavata n'aient pas été considérés comme une école distincte avant la fin du IVe s. de notre ère et qu'à cette époque on se soit alors rendu compte que certains Sthavira, résidant dans l'Himâlaya, avaient conservé une doctrine archaïque, peut-être à cause de leur isolement montagnard, d'où les explications de Vasumitra et des Sammatîya. Plus tard, on se serait aperçu que leur doctrine avait été fortement influencée par les Mahâsâṅghika, et on les aurait alors rangés parmi ceux-ci. Il est même possible que cette influence mahâsâṅghika se soit exercée et développée postérieurement à leur redécouverte. Quoi qu'il en soit, les Haimavata se présentent bien comme l'une des écoles qui, étant soumises aux influences des deux grands groupes des Sthavira et des Mahâsâṅghika, ont possédé à une certaine époque une doctrine éclectique. C'est également le cas des Dharmaguptaka, qui semblent avoir possédé un Canon, sinon identique, du moins très proche de celui des Haimavata.

Aucune inscription, ni aucun témoignage des voyageurs chinois ne nous renseignent sur leur domaine, mais leur nom est suffisamment clair pour attester que les Haimavata résidaient, au moins à l'origine, dans l'Himâlaya.

La traduction chinoise d'une *Vinayamâtṛkâ* qui paraît se donner pour un ouvrage des Haimavata nous a été conservée (1). Il y est question de l'Himâlaya, de la nécessité pour ceux qui y résident d'être vêtus chaudement (2), et de Kâçyapa l'apôtre de l'Himâlaya (3), ce qui atteste du moins l'origine géographique de l'école à laquelle est dû cet ouvrage.

Celui-ci donne ainsi la description du Canon de l'école à laquelle il appartient :

I) *Vinayapiṭaka* :
1) Bhikṣuprâtimokṣa.
2) Bhikṣuṇîprâtimokṣa.
3) Kaṭhina, etc...
4) Mâtṛkâ.
5) Ekottara.

II) *Sûtrapiṭaka* :
1) Dîrghâgama.
2) Madhyamâgama.
3) Ekottarâgama.
4) Saṃyuktâgama.
5) Kṣudrakâgama ou Saṃyuktapiṭaka.

III) *Abhidharmapiṭaka* :
1) Sapraçnakavibhaṅga.
2) Apraçnakavibhaṅga.
3) Saṃgraha.
4) Saṃyukta.
5) Prasthâna (4).

Le texte précise bien la division du Canon en trois Corbeilles de cinq sections chacune.

A un autre endroit, la division du *Sûtrapiṭaka* est donnée différemment : *Ekottarâgama, Madhyamâgama, Dîrghâgama, Saṃyuktâgama* ; l'ordre est donc différent et le *Kṣudrakâgama* manque (5). Précisons que, dans la première liste

(1) T. S. 1463. Cf. p. 819 ab : « Ceci est le Canon que rassemblèrent les cinq cents moines, dans l'Himâlaya ». Cette phrase termine le récit du concile de Râjagṛha et passe pour attester l'origine haimavata de l'ouvrage.
(2) *Ibid.*, pp. 822 a.
(3) *Ibid.*, pp. 822 a, etc... Cf. PRZYLUSKI : *Concile de Râjagṛha*, pp. 317-318, qui donne les références concernant l'évangélisation de l'Himâlaya par Kâçyapa.
(4) T. S. 1463, p. 818 a.
(5) *Ibid.*, p. 820 a.

donnée plus haut, la cinquième section du *Sûtrapitaka*, que Przyluski lit *Ksudrakâgama* à cause de la similitude avec le Canon pâli, se lit plutôt *Samyuktapitaka*, Ceci n. C'est sans doute pour cela que ce terme manque dans la seconde liste. 樂 瑟 ous rappelle que les Mahâsâ*n*ghika et les Bahuçrutîya possédaient, à une certaine époque, un *Samyuktapitaka* qui constituait la quatrième Corbeille canonique (1).

D'autre part, le plan de l'*Abhidharmapitaka* est identique à celui de l'*Abhidharmapitaka* des Dharmaguptaka et à celui du *Çâriputrâbhidharmaçâstra* à ceci près que, dans le dernier tout au moins, les troisième et quatrième sections n'en forment qu'une, *Samgrahasamyukta* (2).

Nous savons peu de choses de la doctrine des Haimavata, encore les quelques renseignements que nous possédons sont-ils rendus fragiles par le fait que Bhavya contredit ici à la fois Vasumitra et Vinîtadeva et attribue de plus aux Haimavata des thèses manifestement *pudgalavâdin* sur la foi de la tradition des Sammatîya.

1°) Les Bodhisattva sont des profanes (*prthagjana*) (3).

2°) Les hérétiques (*tîrthika*) ne peuvent obtenir les cinq superconnaissances (*abhijñâ*) (4).

Les hérétiques ne peuvent obtenir les cinq superconnaissances parce que leur enseignement (*çâsana*) est faux (*mithyâ*) et qu'ils ne peuvent donc acquérir les principes des superconnaissances (5).

3°) Chez les Dieux (*deva*), il n'y a pas de conduite sainte (*brahmacârya*) ou de culture de la Voie (*mârgabhâvanâ*) (6).

Il n'y a pas de conduite sainte chez les Dieux parce que les Déesses (*devî*), au moyen de la musique, éveillent en eux des pensées de luxure et les subjuguent complètement, ce qui les fait renaître parmi les hommes (5).

4°) Les Bodhisattva entrent dans une matrice sans produire de concupiscence (*kâma*) (7).

5°) Il y a des Arhant qui sont séduits par autrui (*paropahrta*), qui ont de l'ignorance (*ajñâna*), qui ont des doutes (*kânksâ*), qui sont renseignés par autrui (*paravitîrna*) et il y a émission vocale (*vacibheda*) quand on entre dans la Voie (*mârga*) (8).

6°) On abandonne (*prajahâti*) la douleur (*duhkha*) au moyen de la Voie (*mârga*) (9).

7°) On doit dire (*vaktavya*) que l'individu (*pudgala*) est différent des agrégats (*skandha*) car, lorsqu'il est dans l'Extinction (*nirvâna*), où les agrégats ont cessé (*niruddha*), l'individu subsiste (10).

L'attribution, par les Sammatîya *pudgalavâdin*, de cette thèse *pudgalavâdin* au suprême degré est extrêmement suspecte.

Vasumitra note que les autres thèses des Haimavata sont, pour la plupart, semblables à celles des Sarvâstivâdin.

Selon Târanâtha, les Haimavata avaient disparu au temps de Dharmapâla et de Dharmakîrti, c'est-à-dire au VIIe s. de notre ère (11).

(1) Cf. ci-dessus chap. I et V.
(2) Cf. ci-dessous chap. XXVI.
(3) Vasumitra, thèse 1 ; Bhavya, thèse 1, dit le contraire. Voir thèse 45 des Sarvâstivâdin.
(4) Vasumitra, thèse 3 ; Vinîtadeva, thèse 1 ; Bhavya, thèse 2, dit le contraire.
(5) K'ouei-Ki, III, p. 24 b.
(6) Vasumitra, thèse 4 ; Vinîtadeva, thèse 2.
(7) Vasumitra, thèse 2. Voir thèse 21 des Mahâsâ*n*ghika.
(8) Vasumitra, thèse 5 ; Bhavya, thèse 4, confirme la cinquième proposition : émission vocale pendant la contemplation. Voir thèse 30 des Mahâsâ*n*ghika.
(9) Bhavya, thèse 5.
(10) Bhavya, thèse 3.
(11) Schiefner : *Târanâtha*, p. 175.

CHAPITRE XV

Les Vâtsîputrîya

Selon l'accord de toutes les sources, la secte des Vâtsîputrîya est la première issue du tronc des Sthavira, peut-être, cependant, après celle des Haimavata. Le schisme qui lui a donné naissance se serait produit 200 ans juste après le Nirvâ*n*a, soit vers 280 A. C., selon la tradition sammatiya qui doit reposer sur la tradition vâtsîputrîya elle-même, ou au début du IIIe s. E. N., soit peu après 280 A. C., d'après les traditions du Nord-Ouest. On ne doit pas se tromper de beaucoup en plaçant cet événement sous le règne de Bindusâra Maurya (289-264 A. C.).

Les Vâtsîputrîya tirent leur nom du fondateur de leur secte, Vâtsîputra (1). D'après le *Mañjuçrîparipṛcchâsûtra*, ce dernier était un maître de discipline (*vinayadhâra*) (2). Selon K'ouei-ki, il était de caste brâhmanique (3). Paramârtha en fait un disciple de Çârîputra (4).

La tradition singhalaise les nomme Vajjiputtaka et non, comme on s'y attendait, Vacchîputtaka. La différence est facilement explicable par la phonétique, mais elle devait être signalée car le nom Vajjiputtaka désigne également les V*r*jjiputraka, c'est-à-dire les moines de Vaiçâlî, du clan des V*r*jji qui, par leurs manquements aux règles disciplinaires, provoquèrent la réunion du concile de Vaiçâlî, 100 ou 110 ans après le Nirvâ*n*a. On pourrait en conclure que les Vâtsîputrîya ne sont autres que ces V*r*jjiputraka si, d'une part, la tradition singhalaise les identifiait, ce qui n'est pas le cas, et si toutes les autres traditions ne distinguaient pas nettement les deux noms. Il n'y a donc certainement aucun lien entre eux (5).

Lin Li-Kouang, s'autorisant du témoignage suspect du moine chinois Seng-yeou (début du VIe s. de notre ère), a élaboré une ingénieuse hypothèse de laquelle il ressort que les Vâtsîputrîya ne sont autres que les « Mahâsâ*n*ghika réformés » (6). La fragilité de cette hypothèse, si séduisante qu'elle soit, est trop grande pour que celle-ci soit prise en considération. Nous avons vu, au début du chapitre consacré aux Mahâsâ*n*ghika, ce qu'il faut penser de cette « réforme » survenue parmi ceux-ci. Lin Li-Kouang, très loyalement, ne cache pas que l'identification du *Vinaya* des Mahâsâ*n*ghika avec celui des Vâtsîputrîya n'existe pas dans le post-scriptum du premier sur lequel il se base. C'est donc une invention de Seng-yeou. D'autre part, et ceci est décisif, l'*accord de toutes les sources* indiennes ou inspirées directement de témoignages indiens distingue absolument les Vâtsîputrîya des Mahâ-

(1) M. S. J. Thomas, dans son *History of buddhist thought*, pp. 38-39, notes, suggère une autre explication : les Vâtsîputrîya seraient les moines du pays des Vatsa, capitale Kauçâmbi.
(2) T. S. 468 p. 501 b.
(3) K'ouei-Ki, II, p. 5 b.
(4) *Ibid.*, II, 6 a.
(5) Dutt : *Early monastic Buddhism*, II, p. 174, accepte pourtant l'hypothèse de cette identification.
(6) Lin Li Kouang : *Introduction au Compendium de la Loi*, pp. 194, 202 n. 2, 297-302.

sâṅghika (1). Seng-yeou, sur lequel pèse clairement l'accusation de « tripotage de textes », ne saurait avoir raison contre un tel accord.

Les Vâtsîputrîya eux-mêmes n'ont laissé aucune trace de leur résidence dans l'Inde ou ailleurs. Cela tient certainement à ce qu'ils furent bientôt éclipsés par l'une de leurs sous-sectes, les Sammatîya, dont Hiuan-tsang a noté l'extraordinaire développement dans l'Inde au VIIe s. de notre ère.

On ne sait rien de leur littérature sinon que, au témoignage de l'auteur du *Mahâprajñâpâramitâsûtraçâstra* et de Paramârtha, leur *Abhidharmapitaka* s'appelait *Çâriputrâbhidharma* ou *Dharmalakṣaṇâbhidharma*, et était composé de neuf parties (2). Il ne nous est malheureusement pas parvenu.

Selon Târanâtha, les Vâtsîputrîya existaient encore comme secte distincte au temps des rois Pâla (X^e^-XIe s. de notre ère) (3).

Voici les thèses qu'on leur attribue :

1°) La personne (*pudgala*) est perçue (*upalabhyate*) comme une réalité évidente (*sâkṣâtkṛtaparamârthena*). La personne n'est ni identique (*sama*) aux agrégats (*skandha*) ni différente (*visama*) d'eux. Elle n'existe ni dans les agrégats ni en dehors d'eux (4).

C'est la thèse personnaliste (*pudgalavâdin*) qui les distingue de tous les autres Bouddhistes et les rapproche des Brahmanistes, Hindouistes et Jaina.

Voici quelques-uns des nombreux arguments au moyen desquels les Vâtsîputrîya soutenaient cette thèse. Il a été dit par le Bhagavant : « Ayant transmigré (*sandhâvitvâna*) sept fois au plus (*sattakkhattuparamaṃ*), l'individu (*puggala*) met fin à la douleur (*dukkhassantakaro hoti*) et devient celui qui a épuisé tous les liens (*sabbasaññojanakkhaya*) », donc, il existe un individu qui transmigre (*sandhâvati*) de ce monde-ci (*asmâ lokâ*) à un autre monde (*paraṃ lokaṃ*) et d'un autre monde à ce monde-ci. Il a été dit par le Bhagavant : « O moines, je vois (*passâmâhaṃ*) au moyen de l'œil divin (*dibba cakkhu*) parfaitement pur (*visuddha*) et surhumain (*atikkantamânusaka*) les êtres (*satta*) qui passent (*cavamâna*), qui renaissent (*upapajjamâna*), vils (*hîna*) ou excellents (*paṇîta*), beaux (*suvanna*) ou laids (*dubbanna*), ayant de bonnes destinées (*sugata*) ou de mauvaises destinées (*duggata*), je connais (*pajânâmi*) les êtres qui sont récompensés selon leurs actes (*yathâkammûpaga*) ». Il a été dit par le Bhagavant : « O moines, je vous expliquerai le fardeau (*bhâra*), le porteur du fardeau (*bhârahâra*), la prise du fardeau (*bhârâdâna*), le dépôt du fardeau (*bhâranikkhepana*) ». Il a été dit par le Bhagavant : « Un individu, ô moines, qui naît (*uppajjamâna*) dans le monde (*loka*) naît (*uppajjati*) pour le profit de beaucoup de gens (*bahujanahitâya*) ». Un individu entré dans le courant (*sotâpanna*), décédé (*cuta*) dans le monde des hommes (*manussaloka*) et renè (*uppanna*) dans le monde des dieux (*devaloka*), y reste entré dans le courant. Il y a quelqu'un qui voit (*passati*), qui entend (*suṇâti*), qui sent (*ghâyati*), qui goûte (*sâyati*), qui touche (*phusati*), qui connaît (*vijânâti*), quelque chose qui est vu, entendu, etc..., quelque chose par quoi l'on voit, entend, etc... De même, il y a quelqu'un (*koci*) qui est doué des superconnaissances (*abhiññâ*), qui entend le son (*sadda*) au moyen de l'oreille (*sotadhâtu*) divine (*dibba*), qui connaît (*jânâti*) la pensée d'autrui (*paracitta*), etc... L'existence de la connaissance suppose l'existence du sujet de la connaissance, qui est l'individu. Puisqu'il y a des

(1) Voir A. Bareau : *Une confusion entre Mahâsânghika et Vâtsîputrîya*, J. A. 1953, pp. 399-406.
(2) Lamotte : *Traité de la grande vertu de sagesse*, I, p. 112 ; Demiéville : *Origine des sectes bouddhiques*, pp. 23 et 57. Ce n'est pas le T. S. 1548, malgré la similitude des titres.
(3) Schiefner : *Târanâtha*, p. 274.
(4) *Kathâvatthu*, I, 1 ; *Satyasiddhiçâstra*, T. S. 1646, p. 259 a ; *Vibhâsâ*, T. S. 1545, pp. 55 a et 8 b ; Vasumitra, thèse 1 ; Bhavya, thèse 5 ; Vinîtadeva, thèse 1. L. V. P. : *Koça*, IX, p. 232.

mères (*mâtâ*), des pères (*pitâ*), des nobles (*khattiya*), des brâhmanes, des dieux (*deva*), des hommes (*manussa*), etc..., c'est qu'il y a des individus qui portent ces noms. Un argument analogue se base sur l'existence reconnue des diverses espèces de saints bouddhiques.

2°) Ce qui est appropriable (*upâdâniya*) et pourvu des appropriations (*upâdâna*) par les passions et les souillures, c'est-à-dire ce qui se fonde sur les agrégats (*skandha*), les domaines (*âyatana*) et les éléments (*dhâtu*) n'est que dénomination (*prajñapti*) (1).

Cette thèse est un corollaire de la précédente. Ce avec quoi les ignorants identifient la personne, c'est-à-dire tel agrégat, tel domaine, tel élément, qui est sujet aux passions et aux souillures, n'est que fiction, pure dénomination et ne peut donc être la personne elle-même (2).

3°) La personne (*pudgala*) exceptée, aucune chose (*dharma*) ne transmigre (*samkrâmati*) de ce monde-ci (*asmâllokât*) dans un autre monde (*param lokam*) (3).

Si aucune chose ne transmigrait, on pourrait dire que, lorsque la faculté vitale (*jîvitendriya*) a cessé (*niruddha*), toutes les choses ont également cessé. Mais, comme la personne (*pudgala*) n'a pas cessé, elle peut transmigrer d'un monde à l'autre et, comme les choses ne sont pas différentes de la personne, on peut dire qu'il y a transmigration (*samkrânti*) (4).

4°) Tous les composés (*samskrta*) ne durent qu'un seul instant (*ekaksanika*) (5).

Selon Bhavya, les Vâtsîputrîya soutenaient que les composés sont instantanés ou non. Faute de commentaire, il est difficile de comprendre cette dernière proposition.

5°) Les cinq consciences (*vijñâna*) sensorielles ne sont ni pourvues de passions (*sarâga*) ni dépourvues de passions (*virâga*) (6).

Les cinq consciences ne sont ni pourvues de passions ni dépourvues de passions car elles sont seulement indéterminées (*avyâkrta*), c'est-à-dire ni bonnes (*kuçala*), ni mauvaises (*akuçala*).

6°) Il y a aussi des hérétiques (*tîrthika*) qui possèdent les cinq superconnaissances (*abhijñâ*) (7).

Les hérétiques peuvent obtenir les superconnaissances par la vision (*darçana*) et la culture (*bhâvanâ*).

7°) L'abandon (*prahâna*) des liens (*samyojana*) du monde de la concupiscence (*kâmadhâtu*) qui doivent être abandonnés par la culture (*bhâvanayâ prahâtavya*) est ce que l'on appelle le détachement (*virâga*). Ce n'est pas l'abandon des liens qui doivent être abandonnés par la vision (*darçanena prahâtavya*) (8).

Les liens du monde de la concupiscence qui doivent être abandonnés par la culture sont l'erreur (*moha*), la haine (*dvesa*) et la passion (*râga*). L'erreur est seulement l'illusion (*mâyâ*). Elle ne met pas obstacle (*âvarana*) aux principes [de l'éveil, tels que le vide (*çûnya*), l'impersonnalité (*anâtmya*), etc...]. Les six pratiques de méditation concernant les impuretés (*âsrava*) ne peuvent produire à l'évidence (*sâksîtkaroti*) ces principes, elles peuvent seulement contrôler l'erreur. L'erreur n'est donc pas une chose que l'on doive abandonner par la vision. Dès

(1) VASUMITRA, thèse 1 ; BHAVYA, thèse 1.
(2) K'OUEI-KI, p. 26 b.
(3) VASUMITRA, thèse 3 ; BHAVYA, thèses 2 et 3.
(4) K'OUEI-KI, III, p. 27 a.
(5) VASUMITRA, thèse 2 ; BHAVYA, thèse 3.
(6) VASUMITRA, thèse 5 ; BHAVYA, thèse 8 ; VINÎTADEVA, thèse 3.
(7) VASUMITRA, thèse 4.
(8) VASUMITRA, thèse 6.

que l'on a vu ces principes, on peut abandonner définitivement les liens. Les profanes (*pṛthagjana*) et les nobles (*ârya*), au moyen des six pratiques, abandonnent les liens du *kâmadhâtu*, etc... (1).

8°) La patience (*kṣânti*), les noms (*nâman*), les aspects (*âkâra*) et les choses suprêmes du monde (*laukikâgradharma*) sont nommés « ceux qui peuvent faire entrer dans la correction (*samyaktva*) et quitter les renaissances (*upapatti*) » (2).

Le stade de patience est celui où, au début de la compréhension claire (*abhisamaya*) des quatre Vérités (*satya*), celles-ci sont seulement examinées ensemble. Le stade de nom est celui où l'on peut examiner les choses (*dharma*) d'enseignement (*çâsana*). Le stade des aspects est celui où, dans la suite de la compréhension claire des Vérités, on examine l'essence de leurs principes. Dans le stade des choses suprêmes du monde, qui succède sans interruption au stade d'apparence, on atteint la Voie de la vision (*darçanamârga*). Les Vâtsîputrîya soutiennent que ces quatre choses sont seules nommées racines du bien (*kuçalamûla*) (3).

9°) Dans la Voie de la vision (*darçanamârga*), il y a douze moments de pensée (*cittaksana*) où l'on est nommé « orienté » (*pratipanna*). Au treizième moment de pensée on est nommé Fruit de résidence (*sthitiphala*) (4).

Trois pensées sont consacrées à chaque Vérité (*satya*). [Ainsi, en ce qui concerne la Vérité de la douleur (*duhkhasatya*)] : 1°) Connaissance des choses douloureuses (*duhkhadharmajñâna*), par laquelle on examine la douleur du monde de la concupiscence (*kâmadhâtu*). 2°) Patience à l'égard des choses douloureuses (*duhkhadharmaksânti*) : après avoir examiné la Vérité de la douleur du *kâmadhâtu*, on abandonne (*prajahâti*) l'erreur (*moha*) qui n'est pas encore abandonnée (*aprahîna*) [dans le *kâmadhâtu*] (car il y a encore de l'erreur dans les mondes (*dhâtu*) supérieurs), au moyen d'examens répétés. 3°) Connaissance d'espèces de la douleur (*duhkhânvayajñâna*) : en examinant ensemble la douleur des mondes matériel (*rûpadhâtu*) et immatériel (*arûpadhâtu*), on épuise la Vérité de la douleur dans les trois mondes. La treizième pensée est, soit une pensée en contiguïté (*santati*) avec la connaissance d'espèce de la Voie (*mârgânvayajñâna*), soit une pensée de compréhension claire des quatre Vérités ensemble. Après avoir successivement dépassé [les douze premières pensées] on obtient le fruit (*phala*) puis, de même, successivement, les deuxième et troisième fruits (5).

10°) Le connaissable (*jñeya*) est exprimable (*abhilâpya*) et inexprimable (*anabhilâpya*) (6).

11°) On ne doit pas dire que l'Extinction (*nirvâna*) soit vraiment identique à toutes les choses (*dharma*), ni qu'elle en soit vraiment distincte (7).

C'est un corollaire de la thèse 1 ci-dessus. Si la personne (*pudgala*) n'est ni identique ni différente des choses, son extinction n'est nécessairement ni identique ni différente d'elles.

12°) On ne doit pas dire que l'Extinction (*nirvâna*) existe vraiment ou n'existe vraiment pas (8).

C'est un corollaire de la thèse précédente.

(1) K'ouei-Ki, III, p. 28 a. Cf. L. V. P.: *Koça*, V, pp. 13-14.
(2) Vasumitra, thèse 7.
(3) K'ouei-Ki, III, p. 48 b et Oyama, III, p. 48 b. Cf. L. V. P. : *Koça*, VI, pp. 165-169.
(4) Vasumitra, thèse 7 ; Vinîtadeva, thèse 4.
(5) K'ouei-Ki, III, p. 49 ab. Cf. L. V. P. : *Koça*, VI, pp. 179-185.
(6) Vinîtadeva, thèse 5. Faute de commentaire, le sens de cette proposition reste énigmatique.
(7) Bhavya, thèse 6.
(8) Bhavya, thèse 7.

13°) L'Arahant déchoit (*parihâyati*) de la Sainteté (*arahatta*) (1).

Il a été dit par le Bienheureux : « O moines, cinq choses (*dhamma*) conduisent (*samvattanti*) à la déchéance (*parihâna*) du moine délivré occasionnellement (*samayavimutta*). — Quelles sont ces cinq ? — Le fait de se complaire dans l'acte (*kammârâmatâ*), le fait de se complaire dans le discours (*bhassârâmatâ*), le fait de se complaire dans le sommeil (*niddârâmatâ*), le fait de se complaire dans la société (*sanganikârâmatâ*). Comme la pensée (*citta*) délivrée (*vimutta*) ne les observe (*paccavekkhati*) pas, en vérité, ô moines, ces cinq choses conduisent à la déchéance du moine délivré occasionnellement ».

14°) Les choses suprêmes mondaines (*laukikâgradharma*) sont les cinq facultés de foi (*çraddhendriya*), d'énergie (*vîryendriya*), de mémoire (*smṛtîndriya*), de contemplation (*samâdhîndriya*) et de sagesse (*prajñendriya*), à cause de leur nature propre (*svabhâva*) (2).

Seules, ces cinq facultés sont bonnes (*kuçala*) par leur nature propre. C'est parce qu'elles sont mêlées à celles-ci que les autres peuvent aussi être dites bonnes. C'est parce qu'ils se basent sur ces cinq facultés que les nobles (*ârya*) se distinguent des autres hommes, et non parce qu'ils se basent sur les autres facultés. Comme dit le *Sûtra* : « Il y a cinq facultés qui accroissent la résolution. Parce qu'on les cultive et qu'on s'y exerce également et pleinement, on réalise complètement la délivrance (*vimukti*) » (2).

15°) La personne (*pudgala*) connaît (*jânâti*) les choses (*dharma*) (3).

16°) La connaissance (*jñâna*) est seulement membre de la Voie (*mârgânga*), et la conscience (*vijñâna*) est seulement membre de l'existence (*bhavânga*) (4).

Le *Sûtra* dit en effet que la vue correcte (*samyagdṛsti*) est membre de la Voie, alors que la conscience a pour objet les compositions (*samskâra*) (4).

17°) Un seul œil (*caksus*) voit (*paçyati*) les formes (*rûpa*) (5).

18°) C'est seulement à l'égard de la personne (*pudgala*) que les tendances (*anuçaya*) ont le sens (*artha*) de croissance (*anuçayana*) (6).

C'est la personne, et non la pensée (*citta*), etc., qui est à la fois pourvue et dépourvue de tendances, car c'est elle qui est liée ou déliée (6).

19°) L'Extinction (*nirvâna*) est à la fois étudiante (*çaiksa*), savante (*açaiksa*), et ni étudiante ni savante (*nevaçaiksanâçaiksa*) (7).

20°) Les dix tendances (*anuçaya*) qui doivent être abandonnées par la vision (*darçanena prahâtavya*) dans le monde de la concupiscence (*kâmadhâtu*) constituent la nature (*bhâva*) du profane (*pṛthagjana*) (8).

La nature du profane est incluse dans le monde de la concupiscence. Cette nature souillée (*klistabhâva*) doit être abandonnée par la vision. Elle est comprise (*samgrahita*) dans l'agrégat des compositions psychiques (*samskâraskandha*) conjoint (*samprayukta*) à la pensée (*citta*) (8).

21°) Les liens (*samyojana*), ce qui est liable (*samyojanîya*) et la personne (*pudgala*) sont réels (9).

22°) Le son (*çabda*) est fruit de maturation (*vipâkaphala*) (10).

(1) *Kathâvatthu*, I, 2.
(2) *Vibhâsâ*, T. S. 1545 p. 8 b.
(3) *Ibid.*, p. 42 c. Aucune argumentation n'est mentionnée.
(4) *Ibid.*, p. 44 b.
(5) *Ibid.*, p. 62 a. Aucune argumentation n'est mentionnée.
(6) *Ibid.*, p. 110 b.
(7) *Ibid.*, pp. 169 a et 8 b. Aucune argumentation n'est mentionnée.
(8) *Ibid.*, pp. 231 b et 8 b ; p. 8 b, il est dit que les tendances sont disjointes (*viprayukta*).
(9) *Ibid.*, pp. 288 b et 8 b. Aucune argumentation n'est mentionnée.
(10) *Ibid.*, p. 612 c.

Il est dit dans les *Sûtra* que le Bodhisattva, ayant abandonné la parole grossière et mauvaise au cours de ses existences antérieures, obtient le son céleste (*brahmasvara*) en raison de l'accomplissement de cet acte. C'est pourquoi l'on dit que le son est fruit de maturation.

23°) Tous les êtres (*sattva*) ont deux sortes de pertes (*âpatti* ?) : la perte de l'esprit (*manas*), et la perte de l'objet (*vastu*) (1).

24°) La naissance (*jâti*) et la mort (*marana*) ont deux sortes de causes souveraines (*adhipatihetu*) : les souillures (*kleça*) et les actes (*karman*) (2).

25°) Deux sortes de choses (*dharma*) sont causes souveraines (*adhipatihetu*) de la délivrance (*vimukti*) : l'inspection (*vipaçyanâ*) et la quiétude (*çamatha*) (3).

26°) S'il ne prend pas appui (*âçraya*) sur la nature propre (*svabhâva*) et ne prend pas la pudeur (*hrî*) pour condition souveraine (*adhipatipratyaya*), la bonne Loi (*saddharma*) n'accompagne pas l'homme (4).

27°) Les racines (*mûla*) des souillures (*kleça*) sont de deux sortes : perpétuellement elles fonctionnent selon tous les êtres, et dans l'inscience (*avidyâ*) il y a la soif (*tṛsnâ*) (5).

28°) Il y a sept sortes de lieux de pureté (*viçuddhisthâna*) (6).

29°) Les objets (*visaya*) de la connaissance des Buddha (*buddhajñâna*) sont disjoints (*viprayukta*) d'avec les vertus (*çîla*), etc. (7).

30°) En prenant appui (*âçraya*) sur la compréhension correcte qui a pour objet (*âlambana*) tout (*sarva*), les Buddha peuvent pénétrer toutes choses (*dharma*) (8).

31°) Il y a six sortes de choses communes qui sont comprises dans la cessation (*nirodha*) (9).

32°) Dans les mondes matériel (*rûpadhâtu*) et immatériel (*arûpadhâtu*), il n'y a pas d'entrée dans la correction (*samyaktva*) (10).

33°) Les Bodhisattva, alors qu'ils sont renés dans une existence intermédiaire (*antarâbhava*), s'ils ont autrefois fait naître la connaissance d'épuisement (*ksayajñâna*) et la connaissance du non-produit (*anutpâdajñâna*), peuvent obtenir le titre de Buddha (11).

Les Vâtsîputrîya, comme les Sammatîya, admettaient donc l'existence intermédiaire. Ils admettaient aussi qu'un Bodhisattva pouvait devenir Buddha dans l'existence intermédiaire.

34°) Les *Sûtra* énoncés par le Tathâgata ont trois sens (*artha*) : 1°) la révélation des fautes (*âpatti*) [qui conduisent à] la naissance (*jâti*) et à la mort (*marana*) ; 2°) la révélation des mérites (*punya*) [qui conduisent à] la délivrance (*vimukti*) ; 3°) l'irrévélable (12).

L'enseignement du Buddha a donc, partiellement, un sens ésotérique.

35°) Les choses suprêmes mondaines (*laukikâgradharma*) sont incluses (*paryâpanna*) dans le monde matériel (*rûpadhâtu*) et dans le monde immatériel (*arûpadhâtu*) (13).

(1) Vasumitra, série complémentaire de la version de Paramârthâ, thèse 1. Faute de commentaire, cette thèse reste énigmatique.
(2) *Ibid.*, thèse 2. Cf. L. V. P. : *Koça*, II, pp. 307-308.
(3) *Ibid.*, thèse 3. Cf. L. V. P. : *Koça*, VI, p. 280 et VII, p. 21.
(4) *Ibid.*, thèse 4. Cf. L. V. P.: *Koça*, II, p. 172.
(5) *Ibid.*, thèse 5. Voir Bhavya : thèse des Dharmottariya.
(6) *Ibid.*, thèse 6.
(7) *Ibid.*, thèse 7.
(8) *Ibid.*, thèse 8.
(9) *Ibid.*, thèse 9. La traduction est peu sûre.
(10) *Ibid.*, thèse 10.
(11) *Ibid.*, thèse 11.
(12) *Ibid.*, thèse 12.
(13) *Vibhâsâ*, T. S. 1545, p. 14 a ; T. S. 1546, p. 9 b.

En effet, si sur une terre (*bhûmi*) il y a la Voie noble (*âryamârga*), sur cette terre il y a les choses suprêmes mondaines.

36°) Il y a six destinées (*gati*), y compris celle des Asura (1).

37°) Les tendances (*anuçaya*) sont des compositions disjointes de la pensée (*cittaviprayuktasaṃskâra*) (2).

38°) Il n'y a qu'un seul incomposé (*asaṃskṛta*), à savoir l'Extinction (*nirvâna*) (3).

39°) La nature de profane (*pṛthagjanabhâva*), l'acte corporel (*kâyakarman*) et l'acte vocal (*vâkkarman*) mauvais (*akuçala*) doivent être abandonnés par la vision (*darçanena prahâtavya*) (4).

La nature de profane est une chose (*dharma*) non souillée (*aklista*) et indéterminée (*avyâkṛta*). L'acte corporel ou vocal mauvais, rétribué par une mauvaise destinée (*durgati*), est matière (*rûpa*). Or la qualité de profane et l'acte qui cause une mauvaise destinée sont en contradiction avec la voie de la vision (*darçanamârga*). Ils doivent donc être abandonnés par la vision.

40°) L'information par le corps (*kâyaviṇñapti*) est déplacement (*gati*), car elle a lieu lorsqu'il y a mouvement, non pas lorsqu'il n'y a pas mouvement (5).

(1) *Ibid.*, T. S. 1545, p. 8 b. ; T. S. 1546, p. 6 a.
(2) *Ibid.*, T. S. 1545, p. 8 b.
(3) L. V. P. : *Koça*, I, p. 7 n. 2.
(4) *Ibid.*, I, p. 79.
(5) *Ibid.*, IV, p. 4.

CHAPITRE XVI

Les Sammatîya

Toutes les sources anciennes s'accordent pour considérer les Sammatîya comme l'une des quatre sectes issues des Vâtsîputrîya, soit la troisième (sources du Nord-Ouest), soit la quatrième (sources singhalaises). Selon les premières, leur apparition daterait du milieu du IIIe s. E. N., soit du milieu du IIe s. A. C. En réalité, on ne trouve pas de trace certaine de leur existence avant le IIe s. de notre ère. Si, comme le veut Paramârtha, le schisme qui leur a donné naissance fut provoqué par une discussion concernant l'*Abhidharmapitaka* des Vâtsîputrîya, il faut dater leur apparition du Ier s. avant ou après notre ère.

Suivant les orthographes et les traductions, leur nom peut signifier : ceux qui vivent en concorde, ou ceux que l'on doit respecter (*sammatîya*), ceux qui sont assemblés, ou égaux (pâli *samitîya*), ceux qui ont une mesure correcte, ou les égaux (*sammitîya*). D'après Bhavya (Ire liste), leur nom viendrait de leur maître Sammata. K'ouei-ki explique que, le sens (*artha*) de la Loi (*dharma*) très profonde (*sugambhîra*) qu'ils soutenaient étant correct, sans erreur, bien estimé, correctement mesuré, on leur aurait donné ce nom (1).

Seules deux inscriptions attestent leur présence, l'une à Mathurâ au IIe s. de notre ère (2), l'autre à Sârnâth au IVe s., où ils avaient remplacé les Sarvâstivâdin, lesquels avaient eux-mêmes évincé les Sthavira auparavant (3). Dès le début du VIIe s., leur importance était devenue à ce point considérable que Hiuan-tsang, I-tsing et Vinîtadeva les considérèrent comme l'école prééminente des Vâtsîputrîya, groupant sous leur nom toutes les sectes de ce rameau. Dans le second quart du VIIe s., Hiuan-tsang en rencontre des groupes plus ou moins importants dans toute la vallée du Gange moyen, où ils totalisent quelque 12.000 moines vivant dans 80 monastères environ, plus de 5.000 dans une quinzaine de monastères sur le Gange inférieur, 20.000 dans des centaines de monastères au Mâlava, 6.000 dans 100 monastères à Valabhî, 20.000 dans des centaines de monastères dans le delta de l'Indus (4). D'après Hiuan-tsang, c'est le groupe le plus nombreux, avec plus de 60.000 moines sur 220.000 en tout. Dans les dernières années de ce même VIIe s., I-tsing les signale surtout dans l'Inde de l'Ouest, au Lâṭa et au Sindhu, où ils sont de beaucoup la secte la plus florissante, au Magadha dans l'Inde de l'Est, et en petit nombre dans l'Inde du Sud, mais ni à Ceylan ni dans l'Inde du Nord. Toujours selon I-tsing, on en rencontrait quelques-uns dans les îles de la Sonde et un groupe important au Champa, où ils prédominaient (5). Selon Bhavya (Ire liste) et Vinîtadeva, à cette époque ils s'étaient divisés en deux écoles (6), les

(1) K'ouei-Ki, II, p. 6 b.
(2) H. Sastri : *Epigraphia Indica*, vol. XIX (Calcutta, 1927-8), p. 67.
(3) Hultzsch : *Epigraphia Indica*, vol. VIII (Calcutta, 1905-6), p. 172.
(4) Voir le détail ci-dessus, Ire partie, chap. III.
(5) Takakusu : *A record of the buddhist religion*, pp. XXIV, 8 sq.
(6) Les noms de ces deux écoles ne sont pas sûrs car ils correspondent mal aux traductions, tant tibétaines que chinoises, données par la *Mahâvyutpatti*.

Avantaka et les Kurukula. Ces deux noms peuvent s'expliquer géographiquement : les Avantaka étaient peut-être les Sammatîya de l'Avanta ou Avanti, c'est-à-dire de la région située au nord de la Narbada et à l'est du bas-Indus ; les Kurukula, « ceux de la famille des Kuru », pouvaient être les Sammatîya résidant sur le territoire de l'antique Kuruksetra, c'est-à-dire sur le Gange supérieur, autour de Sthâneçvara. La sœur du célèbre roi Harsa Çîlâditya, qui était précisément de la lignée des princes de Sthâneçvara, passe pour avoir révéré particulièrement la secte des Sammatîya (1), et d'autre part Hiuan-tsang trouva à la même époque de nombreux moines de cette secte dans la région.

Selon I-tsing, leur *Tripitaka* ne contenait que 200.000 *çloka*, dont 30.000 pour le seul *Vinayapitaka* (2). Le bas de leur robe monastique était coupé selon une forme irrégulière, ils couchaient dans des sortes d'enclos délimités par des cordes et servant de dortoirs communs (3). Ils drapaient leur robe de dessous à la manière des femmes indiennes, ramenant le bord droit sur le côté gauche et en laissant flotter librement les pans (4).

D'après certains ouvrages tibétains tardifs, ils avaient pour patron le çûdra Upâli, le célèbre docteur qui récita le *Vinayapitaka* au concile de Râjagṛha. Leur langue était la paiçâcî ou plutôt l'apabhraṃça. Leur froc se composait de vingt et une à vingt-cinq bandes d'étoffe ou de cinq à vingt et une bandes. Leur emblème était une fleur d'aréquier. Leurs noms finissaient de préférence par *-dâsa* et *-sena*, mais aussi quelquefois par *-çîla*, *-hari*, *-candra* et *-guhya* (5).

De toute leur littérature, il ne nous reste que la traduction chinoise du *Sammatîyanikâyaçâstra*, traité assez court, manifestement post-canonique, qui nous donne quelques précieux renseignements sur la doctrine des Sammatîya (6), et un court traité de Vinaya (7).

Selon Paramârtha, les Sammatîya formaient l'une des quatre écoles issues des Vâtsîputrîya qui, mécontentes de l'*Abhidharma* de Çâriputra, l'*Abhidharmapitaka* de ceux-ci, composèrent des traités (*çâstra*) pour compléter le sens des *Sûtra*. Ils « ... expliquaient l'*Abhidharma* de Çâriputra, en complétant le sens, là où il était insuffisant, au moyen du sens des *Sûtra* » (8).

Vasumitra raconte que le schisme aurait été dû aux explications différentes données par les quatre sectes de la stance (*gâthâ*) suivante :

« Etant déjà délivré, on choit de nouveau.
« La chute provient de la passion ; on revient encore.
« Avoir obtenu le lieu de la joie calme, c'est le bonheur.
« Si l'on suit des pratiques de bonheur, c'est le bonheur parfait ».

Commentant ce passage de Vasumitra, K'ouei-ki explique que, selon les Sammatîya, aux quatre Fruits (*phala*) correspondent six sortes d'individus : 1°) le délivré (*vimukta*), c'est-à-dire l'« Entré dans le courant » (*srotâpanna*) qui a obtenu la délivrance (*vimukti*) ; 2°) celui qui va de famille en famille (*kulaṃkula*), c'est-à-dire celui qui se dirige vers le second Fruit ; 3°) celui qui a obtenu le Fruit d'unique renaissance (*sakṛdâgâmin*) ; 4°) celui qui n'a plus qu'un seul intervalle

(1) WATTERS : *On Yuan-chwang's travels*, I, p. 346. Hiuan-tsang dit autre part qu'elle était au contraire fervente du Mahâyâna : GROUSSET : *Sur les traces du Bouddha*, p. 196.
(2) TAKAKUSU : *A record of the buddhist religion*, pp. XXIV et 8.
(3) *Ibid.*, p. 7.
(4) *Ibid.*, pp. 66-67.
(5) LIN-LI KOUANG : *Introduction au Compendium de la Loi*, pp. 176-181 et 205-208.
(6) T. S. 1649, traduit entre 350 et 431.
(7) T. S. 1641.
(8) DEMIÉVILLE : *Origine des sectes bouddhiques*, p. 58.

(*ekavîcika*) ; 5°) celui qui ne reviendra plus ici-bas (*anâgâmin*) ; 6°) l'Arhant. Le premier vers (*pâda*) désigne le délivré, qui peut retomber dans l'erreur. Le econd vers désigne celui qui va de famille en famille, le quatrième individu, qui peut déchoir en raison de la concupiscence (*kâma*), et le troisième individu, qui retournera en ce monde. Le troisième vers désigne le cinquième individu [qui ne retournera pas en ce monde], et le quatrième vers désigne l'Arhant (1).

La tradition des Sammatîya citée par Bhavya ne leur attribue qu'une thèse, donnée comme fondamentale :

Ce qui doit exister (*bhavanîya*) et ce qui existe (*bhava*), ce qui doit cesser (*nirodhavya*) et ce qui a cessé (*niruddha*), ce qui doit naître (*janitavya*) et ce qui est né (*jâta*), ce qui doit mourir (*maranîya*) et ce qui est mort (*mrta*), ce qui doit être fait (*krtya*) et ce qui est fait (*krta*), ce qui doit être libéré (*moktavya*) et ce qui est libéré (*mokta*), ce qui doit aller (*gantavya*) et ce qui va (*gâmin*), ce qui doit être compris (*vijñeya*) et la conscience (*vijñâna*) existent.

Faute de commentaire, la signification exacte de cette thèse nous échappe. Il semble pourtant bien qu'elle traite du problème ontologique.

Seuls Vinîtadeva et surtout le *Kathâvatthu* nous renseignent avec quelque détail sur leurs doctrines. Voici donc leurs thèses :

1°) La personne (*puggala*) est perçue (*upalabbhati*) comme une réalité évidente (*sacchikatthaparamatthena*). La personne (*pudgala*) n'est pas vraiment identique aux agrégats (*skandha*). Elle n'est pas dans les agrégats. Elle n'existe pas non plus hors des agrégats (2).

2°) L'Arahant déchoit (*parihâyati*) de la sainteté (*arahattâ*) (3).

3°) Il n'y a pas de conduite pure (*brahmacariyavâsa*) chez les Dieux (*deva*) (4). Il n'y a pas chez les Dieux de moines vagabonds (*pabbajja*), rasés (*mundiya*), portant la robe monastique (*kâsâvadhâra*) et le bol à aumônes (*pattadhâra*). Les Sammâsambuddha, les Paccekabuddha, les couples de disciples (*sâvakayuga*), ne naissent (*uppajjanti*) pas chez les Dieux. Par conséquent, il ne peut y avoir chez les Dieux ni culture de la Voie (*maggabhâvanâ*) ni conduite pure.

4°) On abandonne (*jahati*) les souillures (*kilesa*) l'une après l'autre (*odhisodhiso*) (5).

Les « Entrés dans le courant » (*sotâpanna*) et autres nobles désirent (*icchanti*) l'abandon des souillures (*kilesappahâna*) une partie après l'autre (*ekadesena ekadesena*), l'une après l'autre (*odhiso odhiso*) par la vision de la douleur (*dukkhadassana*) et des autres Vérités, au moyen de différentes compréhensions claires (*nânâbhisamayavasena*). Le Buddha a du reste dit : « Progressivement (*anupubbena*), petit à petit (*thokam thokam*), d'un instant à l'autre (*khane khane*), l'homme intelligent (*medhavî*) lave (*niddhame*) sa propre souillure (*malamattano*) comme un orfèvre (*kammâra*) celle de l'argent (*rajata*) ».

5°) Le profane (*puthujjana*) abandonne (*jahati*) la passion de concupiscence (*kâmarâga*) et la malveillance (*byâpâda*) (6).

Il a été dit par le Bienheureux : « Il y eut (*ahesum*) dans le passé (*atîtamsa*) six maîtres (*satthâ*) célèbres (*yassassî*), répandant un parfum de vertu (*nirâmagandha*), pleins de compassion (*karunâ*), délivrés (*vimutta*) du lien de la concupis-

(1) K'ouei-Ki, III, p. 30 ab. Cf. L. V. P. : *Koça*, VI, pp. 195-230.
(2) *Kathâvatthu*, I, 1 ; Vinîtadeva, thèse 1. T. S. 1649 pp. 462 a-469 b. Voire thèse 1 des Vâtsiputriya.
(3) *Kathâvatthu*, I, 2. Voir thèse 13 des Vâtsiputriya.
(4) *Ibid.*, I, 3.
(5) *Ibid.*, I, 4.
(6) *Ibid.*, I, 5.

cence (*kâmasaññojana*). S'étant détachés (*virâjetvâ*) de la passion de la concupiscence (*kâmarâga*), ils ont atteint le monde de Brahma (*brahmalokûpaga*). Ils eurent plusieurs (*aneka*) centaines (*sata*) d'auditeurs (*sâvaka*) répandant un parfum de vertu, pleins de compassion, délivrés du lien de la concupiscence. S'étant détachés de la passion de la concupiscence, ceux-ci ont atteint le monde de Brahma ». Le profane qui a obtenu la connaissance (*ñânalâbhî*), qui est pourvu de la compréhension claire des Vérités (*saha saccâbhisamaya*), qui est Sans-retour (*anâgâmî*), a abandonné (*pahîna*) la concupiscence et la malveillance.

6°) La compréhension claire (*abhisamaya*) est progressive (*anupubba*) (1).

7°) Chez le huitième (*atthamaka*) individu (*puggala*), l'obsession de l'hérésie (*ditthipariyutthâna*) et l'obsession de l'incertitude (*vicikicchâpariyutthâna*) sont abandonnées (*pahîna*) (2).

Chez le candidat au fruit d'« Entré dans le courant » (*sotâpattiphala*), deux obsessions (*pariyutthâna*), celles de l'hérésie (*ditthi*) et de l'incertitude (*vicikicchâ*) sont abandonnées en raison de l'inexistence de leur pratique (*samudâcârâbhâvato*).

8°) L'œil divin (*dibbacakkhu*) est l'œil charnel (*mamsacakkhu*) basé sur les choses (*dhammûpatthaddha*) (3).

L'œil divin n'est que l'œil charnel basé sur les choses de la quatrième méditation (*catutthajjhâna*). Aucune démonstration de cette thèse n'est mentionnée.

9°) Le mérite (*puñña*) consistant en jouissance (*paribhogamaya*) s'accroît (*vaddhati*) (4).

Le Buddha a dit : « Pour ceux qui donnent (*dadanti*) la boisson (*papa*), le puits (*udapâna*) ou l'asile (*upassaya*), le mérite augmente (*pavaddhati*) de jour (*divâ*), de nuit (*ratto*), toujours (*sadâ*) ». Dans un autre *Sutta*, le Buddha a dit : « Pour celui grâce auquel un moine (*bhikkhu*) jouit (*paribhuñjamâna*) d'un vêtement (*cîvara*), de nourriture (*pindapâta*), etc..., il y a conséquence du mérite (*puññâbhisanda*), conséquence bonne (*kusalâbhisanda*), aliment du bonheur (*sukhassâhâra*), maturation heureuse (*sukhavipâka*), céleste (*sovaggika*), conduisant au Ciel (*saggasamvattanika*) ... ». Ces dons consistant en jouissance sont les dons par obligation morale (*deyyadhamma*).

10°) Il y a une existence intermédiaire (*antarâbhava*) (5).

11°) Il y a une personnalité (*attabhâva*) pourvue des six domaines (*salâyatanika*) sensoriels dans le monde matériel (*rûpadhâtu*) (6).

12°) L'acte corporel (*kâyakamma*) ayant pour origine (*samutthita*) une pensée (*citta*) bonne (*kusala*) est la matière (*rûpa*) bonne. La matière est acte (7).

L'acte corporel et l'acte vocal (*vacîkamma*) sont précisément la matière (*rûpa*) considérée comme l'information (*viññatti*) par le corps (*kâya*) ou par la voix (*vacî*). Si son origine est bonne (*kusalasamutthâna*), elle est bonne, et si son origine est mauvaise (*akusalasamutthâna*), elle est mauvaise (*akusala*).

13°) Il n'y a pas de faculté vitale (*jîvitindriya*) matérielle (*rûpa*) (8).

14°) L'Arahant déchoit (*parihâyati*) de la sainteté (*arahattâ*) à cause de ses actes (*kammahetu*) (9).

(1) *Ibid.*, II, 7. Voir thèse 4 des Andhaka.
(2) *Ibid.*, III, 5.
(3) *Ibid.*, III, 7.
(4) *Ibid.*, VII, 5.
(5) *Ibid.*, VIII, 2. Voir thèse 11 des Pûrvaçaila. T. S. 1649 pp. 469 b-471 c.
(6) *Ibid.*, VIII, 7. Voir thèse 36 des Andhaka.
(7) *Ibid.*, VIII, 9.
(8) *Ibid.*, VIII, 10.
(9) *Ibid.*, VIII, 11. Voir thèse 15 des Pûrvaçaila.

15°) La matière (*rûpa*) de celui qui est pourvu de la Voie (*maggasamangî*) est Voie (*magga*) (1).

La parole correcte (*sammâvâcâ*), le comportement correct (*sammâkammanta*), les moyens d'existence corrects (*sammâjîva*) sont matière et font pourtant partie de la Voie.

16°) L'information (*viññatti*) est vertu (*sîla*) (2).

L'information par le corps (*kâyaviññatti*) est acte corporel (*kâyakamma*) et l'information par la voix (*vacîviññatti*) est acte vocal (*vacîkamma*). Or la vertu est acte corporel et acte vocal. Donc l'information par le corps et l'information par la voix sont vertu. De plus, on ne peut vraiment pas dire (*na hevam vattabbe*) que l'information soit immorale (*dussîlya*).

17°) Les tendances (*anusaya*) sont indéterminées (*abyâkata*), non-causées (*ahetuka*) et disjointes de la pensée (*cittavippayutta*) (3).

Le profane (*puthujjana*) doit être dit (*vattabba*) pourvu de tendances (*sânusaya*), quand sa pensée (*citta*) reste (*vattamâna*) bonne (*kusala*) ou indéterminée (*abyâkata*). Mais on ne peut vraiment pas dire (*na hevam vattabbe*) que chez lui les choses (*dhamma*) bonnes et mauvaises (*kusalâkusala*) viennent (*âgacchanti*) en confrontation (*sammukhîbhâva*). De même, comme on ne peut pas dire qu'elles soient causées (*sahetuka*) par une cause (*hetu*), les tendances sont non-causées. Enfin, puisqu'on ne peut pas dire qu'elles soient conjointes (*sampayutta*) avec la pensée (*citta*), les tendances sont disjointes de la pensée.

18°) La passion pour la matière (*rûparâga*) qui repose (*anuseti*) sur le monde matériel (*rûpadhâtu*) est incluse dans le monde matériel (*rûpadhâtupariyâpanna*). La passion pour l'immatériel (*arûparâga*) qui repose sur le monde immatériel (*arûpadhâtu*) est incluse dans le monde immatériel (*arûpadhâtupariyâpanna*) (4).

Puisque la passion de concupiscence (*kâmarâga*) qui repose sur le monde de la concupiscence (*kâmadhâtu*) est incluse dans le monde de la concupiscence (*kâmadhâtu*, la passion pour la matière qui repose sur le monde matériel est incluse dans le monde matériel, et la passion pour l'immatériel qui repose sur le monde immatériel est incluse dans le monde immatériel.

19°) L'acte (*kamma*) est autre (*aññа*) que l'accumulation de l'acte (*kammûpacaya*) (5).

Ce que l'on nomme accumulation de l'acte est autre que l'acte disjoint de la pensée (*cittavippayutta*), indéterminé (*abyâkata*) et dépourvu d'objet (*anârammana*).

20°) La matière (*rûpa*) est bonne (*kusala*) ou mauvaise (*akusala*) (6).

Puisque l'acte corporel (*kâyakamma*) et l'acte vocal (*vacîkamma*) sont bons ou mauvais, la matière de l'information par le corps (*kâyaviññatti*) et de l'information par la voix (*vacîviññatti*), qui est comprise dans les actes corporel et vocal, est bonne ou mauvaise.

21°) La matière (*rûpa*) est maturation (*vipâka*) (7).

De même que les choses (*dhamma*) pensées et mentales (*cittacetasika*) produites (*uppanna*) en conséquence de l'accomplissement (*katatta*) de l'acte (*kamma*) sont

(1) *Ibid.*, X, 1.
(2) *Ibid.*, X, 9.
(3) *Ibid.*, XI, 1.
(4) *Ibid.*, XIV, 7.
(5) *Ibid.*, XV, 11.
(6) *Ibid.*, XVI, 7.
(7) *Ibid.*, XVI, 8.

maturation, la matière produite en conséquence de l'accomplissement de l'acte est maturation.

22°) Il y a des stades intermédiaires (*antarika*) entre les méditations (*jhâna*) (1).

Dans la méthode quintuple (*pañcakanaya*), il y a cinq méditations distinctes (*vibhatta*), et trois contemplations (*samâdhi*) seulement (*kevalam*) sont manifestées (*uddittha*). L'apparition (*okâsa*) de la contemplation sans raisonnement mais pourvue seulement de réflexion (*avitakkavicâramatta*), qui est située entre (*antare*) les première et seconde méditations, est nommée stade intermédiaire de méditation.

23°) Les agrégats (*skandha*) demeurent fermes même en un autre temps (2).

24°) Par la porte (*dvâra*) des cinq consciences (*vijñâna*), les passions (*râga*) ne se produisent pas (*utpadyante*). Elles [les cinq consciences] ne sont pas non plus séparées des passions (3).

25°) La Voie de la vision (*darçanamârga*) a douze moments de pensée (*cittaksana*). Au delà, on demeure fixé sur le fruit (*phalasthita*) (4).

26°) Le connaissable (*jñeya*) est à la fois exprimable (*abhilâpya*) et inexprimable (*anabhilâpya*) (5).

27°) La condition d'objet (*âlambanapratyaya*) d'une conscience (*vijñâna*) est ce qui l'engendre (*janayati*) (6).

28°) L'information par le corps (*kâyavijñapti*) est mouvement (*gati*) (7).

29°) Les caractéristiques (*laksana*) doivent être attribuées à un certain état prolongé (8).

30°) Il y a une chose indestructible (*avipranâça*) qui est disjointe de la pensée (*cittaviprayukta*) (9).

Cet indestructible est sans doute identique à celui que Candrakîrti définit ainsi : « Quand l'acte naît, naît aussi dans la série une chose dissociée de la pensée, non définie (*avyâkrta*), détruite par la culture (*bhâvanâ*), qu'on nomme indestructible, qui produit le fruit de l'acte » (10).

On doit attribuer encore aux Sammatîya la plupart des thèses défendues par les Vâtsîputrîya.

Selon Târanâtha, l'école des Avantaka avait disparu au VIIe s.(11).Seule l'école des Kaurukulaka subsista jusqu'au temps des rois Pâla (IXe-Xe s.) (12). Tout le système de cette dernière école était influencé par le Mahâyâna dès le VIIe s., où Târanâtha signale comme leur maître à cette époque Vimuktasena, né près de Jvâlaguhâ, entre le Madhyadeça et le Sud (13).

(1) *Ibid.*, XVIII, 7.
(2) VINÎTADEVA, thèse 2. Faute de commentaire, cette thèse reste énigmatique. Elle semble contredire la thèse 4 des Vâtsîputrîya.
(3) *Ibid.*, thèse 3.
(4) *Ibid.*, thèse 4.
(5) *Ibid.*, thèse 5. Faute de commentaire, le sens de cette thèse reste énigmatique.
(6) L. V. P. : *Siddhi*, p. 43.
(7) *Ibid.*, p. 48.
(8) *Ibid.*, p. 67.
(9) *Ibid.*, p. 71.
(10) L. V. P. : *Koça*, IX, p. 295 n. 4.
(11) SCHIEFNER : *Târanâtha*, p. 175.
(12) *Ibid.*, p. 274.
(13) *Ibid.*, p. 138.

CHAPITRE XVII

Les Dharmottarîya

Toutes les traditions s'accordent pour les considérer comme la première des sectes issues des Vâtsîputrîya. Selon les sources du Nord-Ouest, ils seraient apparus vers le milieu du IIIe s. E. N.

Leur nom signifie « ceux qui sont supérieurs (*uttara*) quant à la Loi (*dharma*) ». Selon K'ouei-ki, ils tiraient leur nom de leur maître Dharmottara, qui aurait été un maître de Vinaya, ou bien, ayant une loi (*dharma*) supramondaine (*lokottara*), ils étaient supérieurs (*uttara*) aux êtres (*sattva*), d'où leur nom : supérieurs quant à la Loi. (1). Le *Mañjuçrîparipṛcchâsûtra* (2) et Bhavya (Ire liste) affirment également que leur nom venait de leur fondateur Dharmottara, maître de Vinaya.

D'après Paramârtha, les Dharmottarîya étaient l'une des quatre sectes qui complétèrent l'*Abhidharmapitaka* des Vâtsîputrîya, appelé encore *Çâriputrâbhidharma* ou *Dharmalakṣanâbhidharma* en neuf parties, par des traités (*çâstra*), en s'appuyant sur le sens des *Sûtra* (3).

La tradition des Sammatîya citée par Bhavya les range, à côté des Bhadrayânîya, dans le sous-groupe des Mahâgiriya, ceux qui résident dans les grandes montagnes (*mahâgiri*).

Des inscriptions du IIe siècle de notre ère attestent leur présence à Kârle, à Soparaka et à Junnar (4), dans les montagnes de la région de Bombay, qu'il faut sans doute identifier avec les Mahâgiri dont il vient d'être question.

Nous savons peu de choses de leur doctrine. Selon Bhavya, ils soutenaient la même thèse que les Bhadrayânîya, c'est-à-dire :

Dans la naissance (*jâti*), il y a ignorance (*avidyâ*) et naissance ; dans la cessation (*nirodha*), il y a ignorance et cessation.

Faute de commentaire, il est difficile d'interpréter cette proposition, qui semble très banale pour le Bouddhisme.

D'après Vasumitra, ils enseignaient une interprétation particulière de la stance suivante :

« Etant déjà délivré, on choit de nouveau.
« La chute provient de la passion ; on revient encore.
« Avoir obtenu le lieu de la joie calme, c'est le bonheur.
« Si l'on suit des pratiques de bonheur, c'est le bonheur parfait. »

K'ouei-ki, dans son commentaire, précise leur opinion sur ce point : l'Arhant a des *dharma* de recul (*parihâni*), de stabilité (*sthiti*) et de progrès ; les deux premiers vers concernent le recul, le troisième la stabilité et le dernier le progrès (5).

(1) K'ouei-Ki : II, p. 6 b.
(2) T. S. 468 p. 501 b.
(3) Demiéville : *Origine des sectes bouddhiques*, pp. 23 et 58.
(4) Hultzsch : *Ep. Ind.*, vol. VII, Calcutta, 1902-3, pp. 54-55 ; Lüders : *Ep. Ind.*, vol. X, 1912, Appendice, nos 1094, 1095, 1152 ; Burgess : *ASWI*, vol. IV, Londres, 1883, pp. 91-93.
(5) K'ouei-Ki, III, pp. 29 b-30 a. Cf. L. V. P. : *Koça*, VI, pp. 253 sq.

CHAPITRE XVIII

Les Bhadrayânîya

Toutes les sources s'accordent pour considérer les Bhadrayânîya comme l'une des sectes issues des Vâtsîputrîya, et les nomment toujours en second lieu, aussitôt après les Dharmottarîya. D'après les sources du Nord-Ouest, ils seraient apparus vers le milieu du IIIe s. E. N.

Leur nom signifie « ceux dont la route (*yâna*) est heureuse (*bhadra*) » (1). Selon K'ouei-ki, Bhadra serait le nom du maître de l'école, et *yâna* signifierait : descendance, postérité. Il interprète ainsi la traduction utilisée par Hiuan-tsang : ***hien-tcheou*** 賢胄. D'après lui, il faudrait donc comprendre : descendance [spirituelle] de l'Arhant Bhadra (2).

Paramârtha raconte que les Bhadrayânîya étaient l'une des quatre sectes qui complétèrent l'*Abhidharmapitaka* des Vâtsîputrîya, appelé encore *Çârîputrâbhidharma* ou *Dharmalaksanâbhidharma* en neuf parties, par des traités (*çâstra*), en s'appuyant sur le sens des *Sûtra* (3).

La tradition des Sammatîya citée par Bhavya les range, à côté des Dharmottarîya, dans le sous-groupe des Mahâgiriya, c'est-à-dire ceux qui résident dans les grandes montagnes (*mahâgiri*).

Des inscriptions du IIe s. de notre ère attestent leur présence à Nâsik et à Kanheri, dans les montagnes situées dans la région de Bombay (4), qui sont sans doute les Mahâgiri dont il vient d'être question.

Nous savons peu de choses de leur doctrine. Selon Bhavya, ils soutenaient la même thèse que les Dharmottarîya, c'est-à-dire :

Dans la naissance (*jâti*), il y a ignorance (*avidyâ*) et naissance ; dans la cessation (*nirodha*), il y a ignorance et cessation.

D'après Vasumitra, ils avaient une interprétation particulière de la stance suivante :

« Etant déjà délivré, on choit de nouveau.
« La chute provient de la passion ; on revient encore.
« Avoir obtenu le lieu de la joie calme, c'est le bonheur.
« Si l'on suit des pratiques de bonheur, c'est le bonheur parfait. »

K'ouei-ki, dans son commentaire, précise l'opinion des Bhadrayânîya sur ce point : les deux premiers vers s'appliqueraient aux Arhant, qui peuvent donc

(1) Bhavya, 1re liste.
(2) K'ouei-Ki, II, p. 6 b.
(3) Demiéville : *Origine des sectes bouddhiques*, pp. 23 et 58.
(4) Hultzch : *Ep. Ind.*, vol. VIII, Calcutta, 1905-6, pp. 61-62, 67 ; Lüders : *Ep. Ind.*, vol. X, 1912, Appendice, nos 987, 1018 ; Burgess : *ASWI*, vol. IV, Londres, 1883, pp. 110-111.

déchoir ; le troisième vers concernerait les Pratyekabuddha, et le dernier vers les Buddha proprement dits (1).

Enfin le *Kathâvatthu* leur attribue une thèse :

La compréhension claire (*abhisamaya*) des quatre Vérités (*sacca*) et des Fruits (*phala*) est progressive (*anupubbena*) (2).

(1) K'ouei-Ki, III, p. 30 a. Cf. L. V. P. : *Koça*, VI, p. 267 et n. 2.
(2) *Kathâvatthu*, II, 9. Voir thèse 4 des Andhaka.

CHAPITRE XIX

Les *Sannagarika* ou *Sandagiriya*

Toutes les traditions s'accordent pour les considérer comme la dernière secte issue des Vâtsîputrîya. D'après les sources du Nord-Ouest, ils seraient apparus vers le milieu du IIIe s. E. N.

Leur nom signifie « ceux des six (*sas*) villes (*nagara*) ». Il est souvent interprété, notamment en chinois, comme *sandagiriya*, « ceux qui résident sur le mont (*giri*) des broussailles (*sanda*). Le *Mañjuçrîparipṛcchâsûtra*, qui se réfère à cette dernière forme, l'interprète comme due au nom de leur résidence (1). K'ouei-ki interprète la forme traduite par Hiuan-tsang, secte du mont de la forêt dense, en disant que les *Sandagiriya* tirent leur nom du lieu de résidence de leur maître, une forêt épaisse, à la végétation luxuriante, et située à proximité d'une montagne (2).

Selon Paramârtha, les *Sannagarika* étaient l'une des quatre sectes qui complétèrent l'*Abhidharmapiṭaka* des Vâtsîputrîya, appelé encore *Çâriputrâbhidharma* ou *Dharmalakṣanâbhidharma* en neuf parties, par des traités (*çâstra*), en s'appuyant sur le sens des *Sûtra* (3).

La tradition des Sammatîya citée par Bhavya déclare que les avis étaient partagés sur la question de savoir si les *Sannagarika* se rattachaient aux Sammatîya ou aux Mahâgiriya (Dharmottarîya et Bhadrayânîya).

Nous ignorons tout de leur domaine géographique. Sans doute résidaient-ils dans l'Ouest de l'Inde avec les autres sectes du même groupe.

Seuls Vasumitra et K'ouei-ki nous renseignent quelque peu sur leur doctrine. Ils interprétaient d'une façon distincte la stance :

« Etant déjà délivré, on choit de nouveau.
« La chute provient de la passion ; on revient encore.
« Avoir obtenu le lieu de la ioie calme, c'est le bonheur.
« Si l'on suit des pratiques de bonheur, c'est le bonheur parfait. »

Selon K'ouei-ki, ils l'interprétaient comme suit : il y a six sortes de savants (*açaikṣa*), c'est-à-dire d'Arhant, qui sont caractérisés respectivement par le recul (*parihâṇi*), la cogitation (*cetanâ*), la protection (*anurakṣanâ*), la stabilité (*sthitâ*), la pénétration (*prativedhanâ*) et l'inébranlabilité (*akopya*) (4) ; celui qui est déjà délivré est le second ; celui qui peut déchoir est le premier ; celui qui retombe dans les passions à cause de sa chute est le troisième ; celui qui retourne est le quatrième ; le troisième vers concerne le cinquième, et le dernier vers le sixième (5).

(1) T. S. 468 p. 501 b.
(2) K'ouei-Ki : II, p. 7 a.
(3) Demiéville : *Origine des sectes bouddhiques*, pp. 23 et 58.
(4) Cf. L. V. P. : *Koça*, VI, pp. 251 sq.
(5) K'ouei-Ki, III, p. 30 b.

CHAPITRE XX

Les Sarvâstivâdin Vaibhâsika

Les Sarvâstivâdin sont, avec les Theravâdin, les deux sectes que nous connaissons le mieux. Les Sarvâstivâdin nous ont transmis, surtout à travers leurs traductions chinoises et tibétaines, tout leur *Tripitaka* ainsi que leurs principales œuvres post-canoniques, l'ensemble constituant une mine de renseignements d'une valeur inestimable.

Ils se sont détachés du tronc des Sthavira après les Haimavata et les Vâtsîputrîya. Bien que les données du problème de leur origine soient extrêmement brouillées, un certain nombre d'indices tendent à faire placer le schisme qui leur donna naissance sous le règne d'Açoka, en 244 ou 243 avant notre ère, à la suite d'un concile tenu à Pâṭaliputra sous la présidence d'un certain Maudgalyâyana ou Moggaliputta et qui rejeta la théorie du *sarvâstivâda* au nom de l'orthodoxie.

Leur nom signifie « ceux qui enseignent que tout (c'est-à-dire notamment le passé, le futur et le présent) existe (*sarvam asti*) » et prouve ainsi qu'ils tirent leur origine de la défense particulière de cette thèse.

D'après Paramârtha, à la mort de Kâtyâyanîputra, les Sthavira se scindèrent en deux sectes : les Sthavira et les Sarvâstivâdin. « La raison de ce schisme fut que l'école Sthâvirîya ne propageait que les Sûtra ; elle prenait pour norme correcte les Sûtra » alors que « l'école Sarvâstivâda, au contraire, professait qu'il n'y a rien de supérieur à l'Abhidharma, et propageait cette Corbeille au détriment des deux autres » (1). K'ouei-ki cite une autre explication : le schisme serait dû à ce que certains Sthavira avaient alors rejeté les cinq thèses de Mahâdeva (2). Mais ces deux explications n'ont guère de valeur car elles reposent sur la tradition des Sarvâstivâdin représentée par Vasumitra et qui classe tous les Sthavira, les seuls Haimavata exceptés, parmi les Sarvâstivâdin. Nous avons vu que c'est une prétention grossièrement inexacte (3).

Leur histoire nous est très mal connue, malgré leur abondante littérature. Ce n'est pas sans de très grandes difficultés que l'on peut extraire du vaste ensemble de légendes qu'ils nous ont légué quelques éléments pouvant présenter une certaine valeur historique.

Profitant de l'extension de l'empire d'Açoka, et sans doute aussi en raison de l'échec des Sarvâstivâdin au concile de Pâṭaliputra (4), l'un d'entre eux, Madhyântika, alla convertir le Cachemire (5), qui devint pour 1.000 ans au moins leur fief principal. Ce Madhyântika était un disciple d'Ananda et appartenait primitivement à la communauté de Mathurâ (6). La région de Mathurâ et même tout le

(1) Demiéville : *Origine des sectes bouddhiques*, pp. 53-54.
(2) K'ouei-Ki, II, p. 4 a.
(3) Voir ci-dessus Ire partie, chap. I.
(4) Comme le suggère le récit de la *Vibhâsa* T. S. 1545, pp. 511 c-512 a.
(5) Przyluski : *Concile de Râjagṛha*, pp. 2-3, 46-61, 339-42 ; *Mahâvaṃsa*, XII, début.
(6) Przyluski : *Op. cit.*, pp. 50-53, 56-60.

bassin supérieur du Gange et de la Yamunâ entre cette ville et Sthâneçvara resta toujours une résidence des Sarvâstivâdin, mais ils n'y étaient pas seuls. Au milieu du IIe s. de notre ère, ils bénéficièrent largement de la générosité du célèbre roi Kaniṣka. Des inscriptions datées du règne de celui-ci confirment le fait (1). A cette époque, les Sarvâstivâdin étaient présents dans la région de Peshawer, dans l'Ouest du Cachemire, à Mathurâ et à Çrâvastî, l'une des villes saintes du Bouddhisme. A cette époque, comme nous l'apprennent ces inscriptions, le *Tripiṭaka* des Sarvâstivâdin était achevé. La légende place sous Kaniṣka un concile, sans doute propre aux Sarvâstivâdin, dans lequel aurait été fixé, soit leur *Abhidharmapiṭaka*, soit l'énorme commentaire de celui-ci, la *Vibhâsâ* (2). Or ce dernier texte nous apprend de lui-même qu'il fut rédigé assez longtemps après le règne de Kaniṣka. La Vallée Poussin fait justement remarquer que le plus ancien récit que nous ayons de ce concile ne nomme pas le roi sous le règne duquel il eut lieu et en déduit qu'il est « probable que le roi n'a pas convoqué de concile et qu'il n'y a pas eu de concile ». Il est possible que ce concile ait été une réunion particulière aux Sarvâstivâdin tenue au Cachemire au Ier ou au début du IIe s. de notre ère (3) et dans laquelle fut fixé le Canon de cette secte. Cette réunion serait le pendant, chez les Sarvâstivâdin du Cachemire, de la réunion tenue sous le roi Vaṭṭagâmani de Ceylan et au cours de laquelle (vers 15 avant notre ère) fut fixé le *Tipiṭaka* des Theravâdin singhalais. Selon Paramârtha, c'est Kâtyâyanîputra qui aurait présidé ce concile du Cachemire. La tradition cachemirienne ultérieure attribue à Vasumitra la direction de la rédaction de la *Mahâvibhâsâ*. Nous n'avons pas les moyens de vérifier ces deux affirmations. Un fait est certain : un petit traité d'Abhidharma, évidemment post-canonique, ayant été traduit au milieu du IIe s. de notre ère par Ngan Che Kao (4), à cette époque la rédaction des traités de cet ordre avait déjà commencé depuis un certain temps. On ne doit pas se tromper de beaucoup en reportant au Ier s. de notre ère la fixation du *Tripiṭaka* des Sarvâstivâdin. La *Vibhâsâ* attribuée à Kâtyâyanîputra (5) peut dater des environs de l'an 100, et la *Mahâvibhâsâ* attribuée à Vasumitra, dont le plan est nettement différent et qui représente un volume énorme, doit dater des environs de l'an 200 (6).

La *Mahâvibhâsâ* cite souvent les noms et les doctrines de plusieurs maîtres des Sarvâstivâdin, fournissant donc en ce qui les concerne un *terminus ad quem*. Ce sont surtout Pârçva, Vasumitra, Ghosaka, Buddhadeva, Dharmatrâta et un autre docteur qui est désigné seulement par son titre de Bhadanta (7). D'autres sont cités beaucoup plus rarement : Kuçavarman, Ghosavarman, Drava, Dharadatta, Dharmanandin, Dhârmika Subhûti, Pûrṇâsa, Bakkula, Vâmaka, Çamadatta, Saṃghavasu, Buddharaksita. Parmi eux, il y en a beaucoup qui ont subi plus ou moins l'influence des Sautrântika (8). La *Mahâvibhâsâ* nous signale encore qu'au IIe s., il y avait plusieurs écoles différentes, dont certaines plus ou moins

(1) Sten Konow : *C. I. I.* : vol. II, part. I : *Kharoṣṭhî inscriptions*, pp. 48-49, 137, 145, 155 ; Hultzsch : *Epigraphia Indica*, vol. VIII, pp. 181, 176, 177, 179.

(2) Cf. : L. V. P. : *L'Inde aux temps des Maurya*, pp. 326-8, qui donne les références ; Przyluski : *Op. cit.*, p. 206.

(3) Puisque les inscriptions de Sârnâth et de Çrâvastî mentionnent, en la 3e année du règne de Kaniṣka, le *Tripiṭaka* des Sarvâstivâdin. Cf. Hultzsch, note ci-dessus.

(4) T. S. 1557. L'état de la langue utilisée par le traducteur ne laisse aucun doute sur l'époque où il vivait.

(5) T. S. 1547. Traduite en chinois en 383 par Saṃghabhûti.

(6) T. S. 1546, traduite partiellement en chinois par Buddhavarman et Tao-t'ai en 439 ; T. S. 1545, traduite entièrement par Hiuan-tsang en 658-659.

(7) Cf. L. V. P. : *Koça*, Introduction, pp. xliii-li, et index.

(8) Cf. chap. XXII ci-dessous.

dissidentes, chez les Sarvâstivâdin : les Yuktavâdin orthodoxes ; les Abhidharmâcârya, c'est-à-dire ceux qui comprennent sans erreur le sens de l'*Abhidharmapitaka* et s'opposent aux hérétiques Sautrântika ; les Kaçmîrâcârya, maîtres de l'école du Cachemire ; les Gandhârâcârya, maîtres de l'école du Gandhâra, qu'il faut peut-être identifier avec les Pâçcâtîya, ceux de l'Ouest, et avec les Bahirdeçaka, les étrangers. Chez les Sarvâstivâdin aussi, par conséquent, la dispersion géographique était l'une des principales causes de division.

A une époque indéterminée entre le début de notre ère et l'an 400 (1) vécurent successivement trois maîtres qui travaillèrent à un traité intitulé *Abhidharmasâra* ou *Abhidharmahṛdaya* : Dharmaçrî, Upaçânta et Dharmatrâta. Si ce dernier doit bien être identifié avec le Dharmatrâta si souvent cité dans la *Mahâvibhâsâ*, comme le pense, non sans d'excellentes raisons, La Vallée Poussin, ces trois docteurs auraient donc vécu entre les années 0 et 200 de notre ère, ce qui n'est en aucune façon impossible.

On ne sait rien de précis sur l'histoire de ces différents maîtres. Les légendes et les traditions confuses ou même contradictoires qui les mentionnent ne nous permettent pas de saisir le moindre indice historique en ce qui les concerne. On suppose que, dans certains cas, il y eut plusieurs personnages éminents portant des noms identiques : plusieurs Vasumitra, plusieurs Dharmatrâta, plusieurs Vasubandhu, etc...

Si l'on est, semble-t-il, un peu mieux renseigné sur la personne de Vasubandhu, qui naquit à Purusapura, aujourd'hui Peshawer, au centre du fief principal des Sarvâstivâdin, et vécut longtemps à Ayodhyâ, aux confins du Madhyadeça et du Magadha, autres fiefs des Sarvâstivâdin mais moins exclusifs que le premier, l'époque à laquelle il vécut reste problématique. Deux dates sont proposées : 300-350 ou 420-500, et il faut avouer que les arguments pour et contre l'une et l'autre les rendent également possibles (2). Vasubandhu, qui avait subi certaines influences sautrântika, est l'auteur du célèbre traité intitulé *Abhidharmakoçaçâstra*. Cet ouvrage très important souleva d'abord les critiques très vives de l'orthodoxe Saṃghabhadra qui écrivit deux volumineux traités pour le réfuter, le *Nyâyânusâraçâstra* et l'*Abhidharmakoçaçâstrakârikâvibhâsya*, et qui passe pour avoir été contemporain de Vasubandhu. Plus tard, l'*Abhidharmakoçaçâstra* fut commenté par Guṇamati, Yaçomitra, Pûrṇavardhana, Çamathadeva, et Sthiramati. Au début du VIe s. à Nâlandâ, Guṇamati écrivit le *Lakṣaṇânusâraçâstra*, qui s'inspire de l'*Abhidharmakoçaçâstra*. Vers la fin de sa vie Guṇamati alla s'établir à Valabhî, au Gujerat, où il eut pour élève Sthiramati. Ce dernier fut le maître de Pûrṇavardhana, qui enseigna la doctrine sarvâstivâdin à Jinamitra et Çîlendrabodhi. Au Ve siècle vivait également Vasuvarman, auteur du *Cahuḥsatyaçâstra*, qui suivait étroitement la ligne doctrinale de Vasubandhu.

Lorsque Hiuan-tsang visita l'Inde dans le second quart du VIIe s., il nota la présence des Sarvâstivâdin en de nombreux endroits : 300 moines à Tamavâsana (région de Sialkot), 500 à Matipur (au sud-est de Sthâneçvara), 500 à Navadevakula (près de Kanauj), 200 à Ayamukha (entre Ayodhyâ et Prayâga), 2.000 à Vârâṇasî, 200 près de Nâlandâ, 1.000 au Iraṇaparvata (à l'est de Nâlandâ), 100 à Bhilmal (au nord du Gujerat) pour l'Inde propre ; 2.000 à Karachar, 5.000 à

(1) Cf. L. V. P. : *Koça*, Introduction, pp. LXIII-LXVII. L'ouvrage de Dharmatrâta, le plus récent des trois, fut traduit en chinois en 433.

(2) Cf. L. V. P. : *Koça*, Introduction, pp. XXIV-XXVIII, qui résume la discussion et donne les références. Voir aussi E. FRAUWALLNER ; *On the date of the buddhist master of the law Vasubandhu*. Serie Orientale Roma, III, Roma, 1951, qui distingue deux Vasubandhu, le second, né vers 400 en un lieu inconnu, étant le maître sarvâstivâdin.

Koucha, 1.000 à Bâluka, 300 à Gaz Darah (entre Balk et Bâmiyân), 500 à Khabandha et 1.000 au Wu-sa (Pamir), 1.000 à Kachgar et quelques-uns au Niya. Cela ne représente guère que 16.000 moines vivant dans quelque 300 monastères, dont seulement 5.000 moines et 50 monastères pour l'Inde propre. Mais il convient d'ajouter que Hiuan-tsang ne précise pas toujours, tant s'en faut, à quelles sectes appartenaient les religieux qu'il rencontre en chemin. Il est presque certain que les 5.000 moines vivant dans 100 monastères dont il note l'existence au Cachemire étaient des Sarvâstivâdin. Il devait y avoir aussi une bonne part de Sarvâstivâdin parmi les 2.000 moines indéterminés de Jâlandhâra, les 700 de Sthâneçvara, les 1.000 de Çrughna, les 2.000 de Mathurâ, les 10.000 de Kanauj, les 3.000 d'Ayodhyâ, les milliers de Nâlandâ, les 1.000 du pays des Vṛjji, les 2.000 du Népal, les 3.000 de Puṇyavardhana. Le témoignage de I-tsing, un demi-siècle plus tard, nous permet de l'affirmer. En si peu de temps, la situation n'avait pas dû tellement changer et, si Hiuan-tsang note la présence de 17.000 moines sammatîya dans le bassin du Gange alors qu'I-tsing considère que les Sarvâstivâdin étaient les plus nombreux dans cette région, on ne se trompera certainement pas de beaucoup en évaluant à 20.000 environ le nombre des Sarvâstivâdin résidant dans cette partie de l'Inde au milieu du VIIe s. Ce n'est pas sans tristesse que Hiuan-tsang note la dévastation de deux des principaux fiefs des Sarvâstivâdin, le Gandhâra et l'Uḍḍiyâṇa : presque tous les habitants sont non-bouddhistes, il y a là les ruines de quelque 2.500 monastères déserts, dans lesquels vivaient autrefois peut-être plus de 30.000 moines (1). La décadence, due à des causes que l'on discerne mal, avait été rapide car Song-yun, qui traversa cette région 110 ans plus tôt, la vit alors dans toute la splendeur du Bouddhisme victorieux (2).

A la fin du VIIe s., I-tsing établit ainsi la répartition géographique des Sarvâstivâdin : le Nord, c'est-à-dire le Cachemire et les régions avoisinantes, est leur fief presque exclusif ; ils sont les plus nombreux au Magadha, c'est-à-dire dans le bassin du Gange supérieur et moyen ; on les rencontre à côté des autres sectes dans l'Est, c'est-à-dire au Bengale ; ils ont quelques représentants dans l'Ouest, au Gujerat et au Malva, et dans le Sud, au Dekkhan. Ils sont en nette supériorité dans les îles de la Sonde et dans tout le Sud de la Chine, et on en rencontre quelques-uns au Champa.

Nous sommes très mal renseignés sur les destinées ultérieures des Sarvâstivâdin dans l'Inde. Selon Târanâtha, ils étaient encore représentés au temps des rois Pâla (IXe-Xe s.) par l'école des Mûlasarvâstivâdin.

En Chine, la traduction de l'*Abhidharmakoçaçâstra* de Vasubandhu par Hiuan-tsang en 651-654 provoqua l'apparition d'une secte nouvelle qui prit cet ouvrage pour base et mérite ainsi d'être considérée comme un rameau chinois des Sarvâstivâdin. Elle resta florissante jusqu'à la fin du IXe s. puis déclina et disparut rapidement parce que sa doctrine était trop scholastique et trop aride pour le goût chinois (3). Son seul représentant notable fut P'ou Kouang, disciple de Hiuan-tsang, qui rédigea un commentaire de l'*Abhidharmakoçaçâstra* entre 650 et 655 à Tchang-ngan. Cette secte fut introduite au Japon dès 658 par les moines chinois Tchi-tsu et Tchi-ta-tsu mais elle a disparu également de ce pays depuis longtemps (4).

Selon certains textes tardifs, les Sarvâstivâdin avaient pour maître Râhula ou

(1) WATTERS : *On Yuan-chwang's travels*, I, pp. 199 à 230.
(2) CHAVANNES : *Voyage de Song-Yun*, pp. 30-43.
(3) CH. ELIOT : *Hinduism and Buddhism*, III, pp. 314-315 ; ID. : *Japanese Buddhism*, p. 173.
(4) ID. : *Japanese Buddhism*, p. 212.

Râhulabhadra, un Ksâtriya, leur langue était le sanskrit, leurs emblèmes une fleur de lotus *utpala*, une fleur de lotus *padma*, un joyau et une feuille d'arbre. Ils portaient un manteau ayant de vingt-cinq à vingt-neuf bandes ou de neuf à vingt-cinq bandes d'étoffe. Leur noms finissaient de préférence par *-mati*, *-çrî*, *-prabhâ*, *-kîrti* et *-bhadra* (1).

D'après deux autres ouvrages plus anciens, les Sarvâstivâdin se distinguaient par leur érudition et leur perspicacité, et propageaient largement la Loi bouddhique. Leurs vêtements étaient noirs ou rouge foncé (2).

I-tsing nous renseigne sur quelques-uns des usages particuliers des Sarvâstivâdin. Ils coupaient le bas de leur manteau en ligne droite. Chaque moine bénéficiait d'une cellule particulière. Ils recevaient la nourriture mendiée directement dans leurs mains (c'est-à-dire dans le bol à aumônes qu'ils tenaient à la main). Ils portaient leur robe de dessous en tirant les pans des deux côtés à la fois. Elle était faite d'une pièce d'étoffe de cinq coudées de long sur deux de large, en soie ou en lin (3). Décrivant surtout les usages des Sarvâstivâdin dont il faisait partie, I-tsing donne encore beaucoup d'autres renseignements en ce qui les concerne.

La littérature des Sarvâstivâdin nous est bien connue, car des traductions chinoises et tibétaines nous ont conservé leurs œuvres les plus importantes.

Leur *Tripitaka* est ainsi composé :

I. *Vinayapitaka* (4) : (10 récitations)
- 1-3) *Prâtimoksa.*
- 4) *Saptadharma.*
- 5) *Astadharma.*
- 6) *Ksudrakaparivarta.*
- 7) *Bhiksunîvinaya.*
- 8) *Ekottaradharma.*
- 9) *Upâliparipṛcchâ.*
- 10) *Kuçalaparivarta.*

II. *Sûtrapitaka* (5) : (4 *âgama*)
- 1) *Dîrgha-Agama.*
- 2) *Madhyama-Agama.*
- 3) *Samyukta-Agama.*
- 4) *Ekottara-Agama.*

III. *Abhidharmapitaka* (6) : (6 *ââda*)
- 1) *Jñânaprasthâna.*
- 2) *Sangîtiparyâyapâda.*
- 3) *Dharmaskandhapâda.*
- 4) *Prajñaptipâda* (7).
- 5) *Vijñânakâyapâda.*
- 6) *Dhâtukâyapâda.*
- 7) *Prakaranapâda.*

Les plus importants des ouvrages correspondant à ceux qui forment le *Khuddakanikâya* pâli existaient également mais ils n'étaient pas rangés dans le Canon. Il existe ainsi des recueils de *Jâtaka* et d'*Avadâna*, un *Dharmapada* et un *Udâ-*

(1) Lin-Li-Kouang : *Introduction au Compendium de la Loi*, pp. 176-178, 181 et 197-201.
(2) T. S. 1465, p. 900 c. ; T. S. 1470, p. 925 c ; Lin Li Kouang : *Op. cit.*, pp. 80-81.
(3) Takakusu : *A record of buddhist religion*, pp. 7, 66, 75.
(4) T. S. 1435 à 1439 et 1441.
(5) Il existe en chinois quatre *Agama* complets et plus de 200 *Sûtra* divers. Le *Dirghâgama* et l'*Ekottarâgama* ne sont pas d'origine sarvâstivâdin. Quant aux deux autres, il est impossible de dire à quelle secte précise ils ont pu appartenir.
(6) T. S. 1536 à 1544.
(7) *Tanjur-Mdo*, vol. LXII, 2 et 3.

navarga, sans compter d'autres œuvres aujourd'hui perdues. Signalons seulement l'*Avadânaçâtaka*, le *Divyâvadâna*, l'*Açokâvadâna*, qui se rattachent plus spécialement d'ailleurs à l'école des Mûlasarvâstivâdin dont l'énorme *Vinayapitaka* renferme de nombreux récits de cet ordre.

La littérature des grands commentaires canoniques est bien représentée. Si elle est réduite à un seul ouvrage assez court en ce qui concerne le Vinaya (1), nous possédons deux *Vibhâsâ* différentes commentant l'*Abhidharmapitaka* (2). La plus importante des deux, œuvre collective énorme, pleine de précieux renseignements concernant les doctrines des diverses écoles des Sarvâstivâdin et des autres sectes, est plus précisément un commentaire du *Jñânaprasthânaçâstra*. Son importance doctrinale était telle qu'elle représenta le critère le plus sûr de l'orthodoxie et donna son nom à l'école la plus orthodoxe des Sarvâstivâdin, les Vaibhâsika.

A côté de ces œuvres de caractère canonique, nous avons toute une série de traités divers dont les nuances doctrinales présentent un réel intérêt pour l'histoire des idées. On peut les classer par groupes.

Le plus ancien de ceux-ci est sans doute celui qui est représenté par trois courts traités intitulés *Pañcavastu* ou *Pañcadharma*, et dont l'un est attribué à Dharmatrâta et les deux autres sont anonymes (3). L'un de ceux-ci date au plus tard du début du IIe s. de notre ère (4). Ils traitent tous trois de la classification des choses (*dharma*) en cinq classes particulières aux Sarvâstivâdin : pensée (*citta*), mentaux (*caitta*), disjoints de la pensée (*cittaviprayukta*), matière (*rûpa*) et incomposés (*asamskrta*).

Un second groupe est constitué par les *Abhidharmasâra* ou *Abhidharmahṛdaya* de Dharmaçrî, Upaçanta et Dharmatrâta (5). Ce sont des traités de longueur moyenne rédigés tous sur le même plan et comprenant dix chapitres : éléments (*dhâtu*), compositions (*samskâra*), actes (*karman*), tendances (*anuçaya*), carrière des nobles (*ârya*), connaissances (*jñâna*), contemplations (*samâdhi*), *Sûtra*, mélanges (*samyukta*) et traités (*çâstra*).

A côté de ces deux groupes, on doit signaler trois traités isolés. L'un porte le nom de Vasumitra, est de longueur moyenne et traite en quatorze chapitres de différentes questions d'Abhidharma (6). L'*Abhidharmâmṛtarasa* de Ghosa, assez court malgré ses seize chapitres, est du même genre que le précédent (7). L'*Abhidharmâvatâraprakaranâ* de Skandhila, le maître de Samghabhadra, est plus court et traite de façon très concise des problèmes d'Abhidharma fort divers (8).

Il faut réserver une place à part à la *Lokaprajñapti*, œuvre sans doute très ancienne et qui est une description bouddhique du monde, avec ses royaumes, ses parcs, ses villes, ses enfers, ses cataclysmes, etc... (9).

Au IVe ou au Ve s. se place l'*Abhidharmakoça* de Vasubandhu sous ses deux formes, *kârikâ* ou résumé en vers, et *çâstra* ou *bhâsya*, développement en prose (10). Cette œuvre en neuf chapitres est, grâce à La Vallée Poussin qui l'a traduite, trop connue pour que nous nous y arrêtions longuement. Il faut citer l'abondante

(1) T. S. 1440.
(2) T. S. 1547 et T. S. 1545 et 1546.
(3) T. S. 1555, 1556, 1557.
(4) T. S. 1557.
(5) T. S. 1550, 1551 et 1552.
(6) T. S. 1549.
(7) T. S. 1553.
(8) T. S. 1554. *Tanjur-Mdo*, LXX, 5, et 4 (commentaire anonyme.)
(9) T. S. 1644. *Tanjur-Mdo*, LXII, 1.
(10) T. S. 1558, 1559, 1560. *Tanjur-Mdo*, LXIII et LXIV, 1.

littérature qu'elle a provoquée et qui nous a été conservée en grande partie : commentaires de Gunamati, de Sthiramati, de Punyavardhana, de Yaçomitra (1), sans oublier le vaste *Nyâyânusâra* de Samghabhadra qui la critique vivement (2).

Il reste à mentionner le *Catuhsatyaçâstra* de Vasuvarman, traité de longueur moyenne, traitant des quatre Vérités comme son titre l'indique (3) et le *Laksanânusâra* de Gunamati, beaucoup plus court, ou plutôt ce qu'il en reste, et qui expose les seize aspects (*âkâra*) des Vérités (4).

Voici quelles sont les thèses des Sarvâstivâdin :

1°) Tout (*sarvam*) existe (*asti*). Le passé (*atîta*) et le futur (*anâgata*) existent réellement et substantiellement (5).

C'est leur thèse fondamentale.

Le Bienheureux a dit dans un *Sûtra* : « « O moines, si la matière (*rûpa*) passée n'existait pas, le saint auditeur instruit ne serait pas « ne prenant pas en considération » la matière passée ... Si la matière future n'existait pas, le saint auditeur instruit ne serait pas « ne se complaisant pas » dans la matière future. C'est parce que la matière future existe que le saint auditeur instruit... ». Et encore : « La conscience (*vijñâna*) est produite en raison de deux choses. — Quelles sont ces deux ? — L'organe de la vue (*caksurindriya*) et le visible (*rûpa*), l'esprit (*manas*) et les choses (*dharma*) ». Or il est impossible que, dans une même personne (*pudgala*) existent en même temps deux pensées (*citta*), en particulier celle de l'objet (*âlambana*) à connaître et celle de l'agent de la connaissance. Par conséquent, l'une sera passée quand l'autre apparaîtra et celle-ci sera encore future au moment où naîtra la première. Si donc les choses passées et futures n'existaient pas, il ne pourrait y avoir de rencontre entre l'agent de la connaissance et son objet, et toute, connaissance serait impossible. Il y a connaissance des choses passées et futures, notamment dans l'acte de mémorisation et dans l'acte de prévision, qui sont d'expérience courante. Si les choses passées et futures n'existaient pas, cette connaissance serait impossible puisqu'elle n'aurait pas d'objet, toute connaissance devant posséder un objet existant réellement, D'un autre côté, une même personne ne peut simultanément accomplir un acte (*karman*) et recevoir le fruit de maturation (*vipâkaphala*) de celui-ci. Lorsque l'acte est accompli, son fruit de maturation est une chose future et, lorsque l'agent reçoit ce fruit, l'acte qui l'a engendré est une chose passée. Si les choses passées et futures n'existaient pas, les actes passés, étant inexistants, ne pourraient produire de fruits.

2°) Tout est compris (*samgrhîta*) dans le nom (*nâman*) et la matière (*rûpa*) (6).

La caractéristique (*laksana*) de la matière est sa grossièreté (*sthûlatâ*). Il est facile de savoir qu'une substance de cette sorte doit être désignée comme matière. La substance des quatre autres agrégats (*skandha*) et des incomposés (*asamskrta*) est subtile (*sûksma*), cachée, difficile à connaître. Parce qu'elle présente l'apparence du nom, on la désigne comme nom (7).

3°) Tous les domaines des phénomènes mentaux (*dharmâyatana*) sont entière-

(1) T. S. 1561. *Mdo* LXV à LXX.
(2) T. S. 1562 et 1563. *Mdo*, LXIV, 2.
(3) T. S. 1647.
(4) T. S. 1641.
(5) Vasumitra, thèse 1 ; Bhavya, thèse 3. L. V. P. : *Koça*, V, pp. 49-65. T. S. 1539, pp. 531 a-537 a ; T.S 1545, pp. 393 a-396 b. *Kathâvatthu*, I, 6.
(6) Vasumitra, thèse 1 ; Bhavya, thèse 2 ; Vinîtadeva, thèse 1. L. V. P. : *Koça*, III, pp. 94-95 ; T. S. 1545, pp. 71 c-75 b.
(7) K'ouei-Ki, III, p. 11 b.

ment connaissables (*jñeya*), perceptibles à la conscience (*vijñeya*) et compréhensibles (*abhijñeya*) (1).

Puisque la pensée (*citta*) ou esprit (*manas*) et les choses mentales (*caitta*) qui forment le domaine des phénomènes mentaux, objet spécifique de l'esprit, ont même substance (*dravya*) et mêmes caractéristiques (*laksana*), les phénomènes mentaux sont entièrement connaissables, perceptibles à la conscience et compréhensibles.

4°) Les caractéristiques (*laksana*) de naissance (*jâti*), de déclin (*vyaya*), de durée (*sthiti*) et d'impermanence (*anityatâ*), ainsi que ce qui est disjoint de la pensée (*cittaviprayukta*) sont compris (*samgrhîta*) dans l'agrégat des compositions psychiques (*samskâraskandha*) (2).

Les caractéristiques des composés (*samskrta*), existant réellement et étant elles-mêmes composées, doivent donc être comprises dans les agrégats, ainsi que les choses disjointes de la pensée. Comme on ne peut ranger ni les unes ni les autres dans aucun des quatre autres agrégats, elles sont donc comprises dans l'agrégat des compositions psychiques.

5°) Les choses composées (*samskrta*) sont de trois sortes : passées (*atîta*), futures (*anâgata*) et présentes (*pratyutpanna*) (3).

Les trois temps sont composés parce qu'ils naissent en raison de causes (*hetu*) et de conditions (*pratyaya*) et qu'ils exercent une activité.

6°) Les choses incomposées (*asamskrta*) sont de trois sortes : cessation au moyen de la connaissance discriminative (*pratisamkhyânirodha*), cessation sans la connaissance discriminative (*apratisamkhyânirodha*), espace (*âkâça*) (4).

7°) Les caractéristiques (*laksana*) des composés (*samskrta*) sont distinctes et existent réellement et substantiellement (5).

Il y a quatre (et non trois, comme le prétendent Vasumitra et Bhavya) caractéristiques des composés : la production (*utpâda*), la durée (*sthiti*), le déclin (*vyaya*) ou le changement (*anyathatva*), et l'impermanence (*anityatâ*) ou la cessation (*nirodha*). Chacune d'elle existe réellement, est elle-même composée et pourvue d'une nature propre distincte.

8°) La Vérité (*satya*) de cessation (*nirodha*) est incomposée (*asamskrta*), mais les trois autres Vérités sont composées (*samskrta*) (6).

La Vérité de cessation, étant identique au *nirvâna*, c'est-à-dire au *pratisamkhyânirodha*, est incomposée. Les trois autres Vérités ne sont pas ainsi.

9°) La compréhension claire (*abhisamaya*) des quatre Vérités nobles (*âryasatya*) est progressive (*anupûrva*) (7).

Le Bienheureux a dit dans un *Sûtra* : « Il y a, ô maître de maison, compréhension claire progressive des quatre nobles Vérités, mais non compréhension claire unique (*ekâbhisamaya*). Celui, ô maître de maison, qui parlerait ainsi : « Sans avoir compris clairement (*anabhisametya*) la noble Vérité de la douleur, je comprendrai clairement (*abhisamesyâmi*) la noble Vérité de l'origine... je comprendrai clairement la noble Vérité du chemin qui mène à la cessation de la dou-

(1) VASUMITRA, thèse 3. T. S. 1537, p. 500 c ; T. S. 1541, p. 646 bc ; T. S. 1542, p. 713 c ; T. S.1545, p. 976 c.
(2) VASUMITRA, thèse 3. L. V. P. : *Koça*, I, pp. 29, 40. T. S 1545, p. 198 b.
(3) VASUMITRA, thèse 4. L. V. P. : *Koça*, I, pp. 11-12 ; T. S. 1545, pp. 74 b, 85 b, 190 a, 393 a, 479 a, 919 a.
(4) VASUMITRA, thèse 4 ; VINÎTADEVA, thèse 3. L. V. P. : *Koça*, I, pp. 7-11 ; T. S. 1537, p. 505 a ; T.S. 1541, p. 627 a ; T. S. 1542, p. 694 ab ; T. S. 1545, p. 65 a.
(5) VASUMITRA, thèse 4 ; BHAVYA, thèse 5. L. V. P. : *Koça*, II, pp. 226 sq. T. S. 1545, p. 198 abc.
(6) VASUMITRA, thèse 4. T. S. 1536, p. 392 a ; T. S. 1545, pp. 34 c, 985 b.
(7) VASUMITRA, thèse 5 ; BHAVYA, thèse 6. L. V. P. : *Koça*, VI, p. 185-188 et VII, p. 31. T. S. 1545, p. 533 ab et 405 a-406 a. *Kathâvatthu*, II, 9. Voir thèse 4 des Andhaka.

leur » ne devrait pas parler ainsi. — Pour quelle raison ? — Il est aussi inadéquat (*asthâna*) et impertinent (*anavakâça*) de dire : « Sans avoir compris... » que de dire, ô maître de maison : « Sans avoir établi (*apratisthâpya*) les fondations (*mûlapada*) du dernier étage (*kûtâgâra*) ou d'une pièce située au dernier étage (*kûtâgâraçâlâ*), j'en établirai (*pratisthâpayisyâmi*) les murs (*bhitti*). Sans en avoir établi les murs, j'en établirai le plafond (*talaka*). Sans en avoir établi le plafond, j'en établirai le toit (*chadana*) ». Il ne faut pas parler ainsi ». Et encore : « Celui qui parlerait ainsi : « N'étant pas monté (*anabhiruhya*) sur la première volée (*prathamasopânakadevara*) d'un escalier (*sopâna*) à quatre volées (*catuhkadevara*), je monterai (*abhiroksyâmi*) sur la deuxième (*dvitîya*). N'étant pas monté sur la deuxième... » ne devrait pas parler ainsi. — Pour quelle raison ? — Il est aussi inadéquat et impertinent de dire... ». Et encore : « Ainsi, ici même, il n'y a pas de raison (*sthâna*) pour que, n'ayant pas vu (*adrstvâ*) la Vérité de la douleur, on voie (*draksyati*) la Vérité de l'origine... Le noble Ananda parla ainsi : « Qu'est-ce donc, ô vénérable, que la compréhension claire progressive des quatre nobles Vérités ? —... Tout de même, ô Ananda, que celui qui dirait : « N'étant pas monté sur la première (*prathama*) marche d'escalier (*nihçrenîpâda*) d'un escalier (*nihçrenî*) à quatre marches (*catuspadikâ*), je monterai sur la terrasse (*prâsâda*)... »..., en raison de la variété des aspects (*âkâra*) des quatre Vérités, il est impossible de soutenir que la compréhension claire a lieu en une seule fois car « on ne voit pas l'origine, etc... sous les aspects de la douleur ». De plus, la compréhension claire ne consiste pas seulement à voir les caractères communs des Vérités comme leur aspect d'impersonnalité (*anâtmâkâra*), mais à voir les caractères propres de chacune, et cela à tous les stades de la Voie « car on cultive les Vérités de la même manière qu'on les a vues ».

10°) En prenant appui sur les contemplations (*samâdhi*) du vide (*çûnya*) et du ans-but (*apranihita*) ensemble, on peut entrer dans la fixation sur la correction (*samyaktvaniyâma*) (1).

Les deux contemplations concernent les aspects (*âkâra*) de la Vérité de la douleur (*duhkhasatya*). La contemplation du vide a pour objet les deux aspects vide et impersonnel (*anâtman*) et la contemplation du sans-but les deux aspects impermanent (*anitya*) et douloureux (*duhkha*). Par conséquent, lorsque l'on prend appui sur ces deux contemplations, on contemple les quatre aspects de la Vérité de la douleur et on entre ainsi dans la Voie de la délivrance.

11°) En méditant sur la concupiscence (*kâma*), on peut entrer dans la fixation sur la correction (*samyaktvaniyâma*) (2).

12°) Quand on est entré dans la fixation sur la correction (*samyaktvaniyâma*), au moment des quinze premières productions de pensée (*cittotpâda*) on est nommé « orienté » (*pratipanna*), à la seizième pensée on est nommé « Fruit de résidence » (*sthitiphala*) (3).

En ce qui concerne la Vérité de la douleur, on produit successivement : 1°) une patience de connaissance de la chose (*dharmajñânaksânti*), portant sur la douleur du monde de la concupiscence (*kâmadhâtu*), et qui est l'entrée dans la fixation sur la correction ; 2°) une connaissance de la chose (*dharmajñâna*), ayant même objet ; 3°) une patience de connaissance d'espèce (*anvayajñânaksânti*), portant sur la douleur des mondes matériel (*rûpadhâtu*) et immatériel (*ârûpyadhâtu*) ;

(1) Vasumitra, thèse 6 ; Bhavya, thèse 7. L. V. P. : *Koça*, VIII, pp. 184-195, T. S. 1545, pp. 538 a sq.
(2) Vasumitra, thèse 7. L. V. P. : *Koça*, VI, pp. 195 et 232.
(3) Vasumitra, thèse 6. Bhavya, thèse 8. L. V. P. : *Koça*, VI, pp. 179 sq et 191 sq.

4°) une connaissance d'espèce (*anvayajñâna*), ayant même objet. De même pour les trois autres Vérités, donc en tout seize pensées. Mais la seizième pensée ne fait plus partie de la Voie de la vision (*darçanamârga*) puisqu'il n'y a plus rien à voir qui n'ait été vu. Elle médite sur la vérité telle qu'elle a été vue, et fait donc partie de la Voie de la culture (*bhâvanâmârga*).

13°) Les choses suprêmes mondaines (*laukikâgradharma*) sont une seule pensée instantanée (*ekakṣanikacitta*). Les choses suprêmes mondaines sont fixées (*niyata*) et dépourvues de recul (*parihâni*), alors que les trois choses de préparation (*prayoga*) ont du recul (1).

14°) L'« Entré dans le courant » (*strotâpanna*) n'a pas de recul (*parihâni*), mais l'Arhant a du recul (2).

15°) Tous les Arhant n'obtiennent pas la connaissance de non-production (*anutpâdajñâna*) (3).

Seul, l'Arhant inébranlable (*akopya*), celui qui n'a pas de recul (*parihâni*), obtient la connaissance de non-production. Les cinq autres Arhant, étant susceptibles de recul, ne peuvent pas l'obtenir.

16°) Le profane (*pṛthagjana*) peut abandonner la concupiscence (*kâma*) et la malveillance (*vyâpâda*) (4).

Par la Voie mondaine (*laukikamârga*), on peut aussi abandonner certaines tendances (*anuçaya*). Il est dit dans les *Sûtra* qu'Udraka Râmaputra, l'un des maîtres profanes que le Buddha avait fréquentés avant l'Eveil, avait abandonné les souillures (*kleça*) du monde de la concupiscence (*kâmadhâtu*), du monde matériel (*rûpadhâtu*) et des trois premiers étages du monde immatériel (*ârûpyadhâtu*) et qu'il était rené dans le domaine sans perception ni non-perception (*naivasaṃjñânâsaṃjñâyatana*).

17°) Les hérétiques (*tîrthika*) peuvent obtenir les cinq superconnaissances (*abhijñâ*) (5).

18°) Il y a conduite pure (*brahmacaryâ*) chez les Dieux (*deva*) (6).

19°) Dans sept recueillements (*samâpatti*), les membres d'Eveil (*bodhyanga*) peuvent être obtenus, non dans les autres (7).

Ces sept recueillements sont les quatre méditations (*dhyâna*) et les trois recueillements immatériels (*ârûpya*) inférieurs. Dans le monde de la concupiscence (*kâmadhâtu*) et dans le recueillement immatériel supérieur, il n'y a ni membres d'Eveil ni membres de la Voie (*mârgânga*) parce que, dans ces deux endroits, la Voie pure (*anâsrava*) n'existe pas. Le recueillement immatériel supérieur n'est jamais pur, à cause de la faiblesse de la perception (*saṃjñâ*) extrêmement subtile qui y subsiste seule et qui empêche de méditer sur la Voie.

20°) Toutes les méditations (*dhyâna*) sont entièrement comprises (*saṃgṛhîta*) dans les points de départ de la mémoire (*smṛtyupasthâna*) (8).

Les composantes de la pénétration (*nirvedhabhâgîya*) de préparation (*prayoga*) à la Voie (*mârga*) sont des points de départ de la mémoire. La Voie de la vision

(1) Vasumitra, thèse 7. L. V. P.: *Koça*, VI, pp. 163 à 179. T. S. 1545, pp. 20 b-22 c. Discussion trop longue, impossible à résumer ici.
(2) Vasumitra, thèse 8 ; Bhavya, thèse 4 et 10. L. V. P. : *Koça*, VI, pp. 251-257. T. S. 1545, pp.931 b, 933 sq. *Kathâvatthu*, I, 2. Voir thèse 13 des Vâtsiputriya.
(3) Vasumitra, thèse 9. L. V. P. : *Koça*, VI, p. 240.
(4) Vasumitra, thèse 10 ; Bhavya, thèse 11. T. S. 1545, pp. 264 b, 741 c.
(5) Vasumitra, thèse 11 ; Bhavya, thèse 12. L. V. P. : *Koça*, VII, pp. 97-100.
(6) Vasumitra, thèse 12 ; Bhavya, thèse 13.
(7) Vasumitra, thèse 13. L. V. P. : *Koça*, VI, pp. 290 sq ; VIII, pp. 144-145 et 181-182. T. S. 1545, pp. 497 b sq et 321 b sq.
(8) Vasumitra, thèse 13. L. V. P. : *Koça*, VI, pp. 153-161 et 283-289. T. S. 1545, pp. 945 a sq.

(*darçanamârga*) est, de sa nature, point de départ de la mémoire concernant les choses (*dharmasmṛtyupasthâna*). Les points de départ de la mémoire sont sagesse (*prajñâ*) par nature, contribuent ainsi à l'Eveil (*bodhi*) et font partie des membres (*anga*) essentiels des méditations.

21°) Sans prendre appui sur les méditations (*dhyâna*), on peut entrer dans la fixation sur la correction (*samyaktvaniyâma*) et obtenir aussi le Fruit de la sainteté (*arhattvaphala*) (1).

Les Bodhisattva et les Pratyekabuddha entrent dans la fixation sur la correction en s'appuyant directement sur la quatrième méditation et tout ou partie des quatre composantes de la pénétration (*nirvedhabhâgîya*). Le Bodhisattva n'entre pas dans le recueillement de cessation (*nirodhasamâpatti*) avant d'atteindre l'Eveil (*bodhi*).

22°) Si l'on prend appui sur les corps (*kâya*) des mondes matériel (*rûpadhâtu*) et immatériel (*ârûpyadhâtu*), bien que l'on puisse expérimenter (*sâksîtkuryât*) le Fruit de Sainteté (*arhattvaphala*), on ne peut entrer dans la fixation sur la correction (*samyaktvaniyâma*). Si l'on prend appui sur le corps du monde de la concupiscence (*kâmadhâtu*), non seulement on peut entrer dans la fixation sur la correction, mais on peut encore expérimenter le Fruit de Sainteté (2).

Dans les mondes matériel et immatériel, on peut produire la connaissance (*jñâna*) mais non la patience (*ksânti*), on peut produire la connaissance d'espèce (*anvayajñâna*) mais non la connaissance des choses (*dharmajñâna*), et de plus on n'y ressent pas la douleur (*duhkha*). Pour toutes ces raisons, lorsque l'on réside dans ces mondes supérieurs, on ne peut entrer dans la Voie de la délivrance. Par contre, si l'on y est déjà entré lors d'une existence antérieure, on peut continuer d'y progresser jusqu'à l'obtention du Fruit de la Sainteté. Ce n'est que dans le monde de la concupiscence que sont réalisées les conditions nécessaires à l'entrée dans la Voie.

23°) Les habitants de l'Uttarakuru n'ont pas de détachement (*virâga*) et les nobles (*âryâ*) n'y naissent pas. Ils ne naissent pas non plus chez les Dieux Inconscients (*asamjñideva*) (3).

L'Uttarakuru est le continent septentrional de la cosmologie bouddhique. Ses habitants vivent dans un bonheur parfait, sans ressentir aucune douleur dont ils puissent se dégoûter, ce qui les inciterait à se détacher des passions. Les Dieux Inconscients sont des Dieux du quatrième étage du monde matériel (*rûpadhâtu*) correspondant à la quatrième méditation (*dhyâna*). Durant leur vie extraordinairement longue et inconsciente, ils ne peuvent qu'épuiser la maturation de leurs bons actes antérieurs sans se détacher du monde et progresser sur la Voie.

24°) Les quatre Fruits de la vie religieuse (*çrâmanyaphala*) ne sont pas nécessairement obtenus graduellement. Si l'on est déjà entré dans la fixation sur la correction (*samyaktvaniyâma*), en prenant appui sur la Voie mondaine (*laukikamârga*) on expérimente (*sâksîtkaroti*) les Fruits d'Unique retour (*sakṛdâgâmiphala*) et de Sans-retour (*anâgâmiphala*) (4).

Celui qui entre dans la fixation sur la correction est destiné aussitôt à l'un quelconque des trois premiers Fruits selon le nombre de liens (*samyojana*) qu'il a

(1) Vasumitra, thèse 13. L. V. P. : *Koça*, II, pp. 205 sq ; IV, pp. 220-231 ; VI, pp. 175-177 ; VIII, p. 192-195 ; T. S. 1545, pp. 33 ab et 417 c.
(2) Vasumitra, thèse 14 ; Bhavya, thèse 15. T. S. 1545, p. 33 c.
(3) Vasumitra, thèse 15. T.S. 1545, p. 33 bc. L. V. P. : *Koça*, VI, p. 174 ; IV, pp. 104, 182-183, 205. K'ouei-Ki, III, p. 17 a.
(4) Vasumitra, thèse 16. L. V. P. : *Koça*, VI, p. 243. T. S. 1545, p. 278 b.

déjà tranchés antérieurement au moyen de la Voie mondaine, c'est-à-dire non-bouddhique. S'il n'a rompu aucun lien ou en a rompu de un à cinq, il est destiné au Fruit d'Entré dans le courant (*srotâpanna*). S'il a tranché de six à huit liens avant d'entrer dans la fixation sur la correction, il est aussitôt destiné au Fruit d'Unique retour. S'il a abandonné auparavant les souillures du monde de la concupiscence (*kâmadhâtu*) ou des autres mondes y compris le domaine du néant (*âkiñcanyâyatana*), il est aussitôt destiné au Fruit de Sans-retour. Ainsi le nouveau converti ne perd pas le bénéfice des efforts accomplis avant sa conversion.

25°) Les quatre points de départ de la mémoire (*smṛtyupasthâna*) peuvent comprendre toutes les choses (*dharma*) (1).

Il est dit dans un *Sûtra* : « Toutes choses, c'est-à-dire précisément les quatre points de départ de la mémoire ». Les quatre points de départ de la mémoire sont, en effet, le corps (*kâya*), la sensation (*vedanâ*), la pensée (*citta*) et les choses (*dharma*), c'est-à-dire tout ce qui peut servir d'objet à l'esprit (*manas*).

26°) Toutes les tendances (*anuçaya*) sont complètement mentales (*caitta*), conjointes avec la pensée (*cittasamprayukta*) et pourvues d'objet (*sâlambana*) (2).

27°) Toutes les tendances (*anuçaya*) sont entièrement comprises dans les obsessions(*paryavasthâna*), mais toutes les obsessions ne sont pas comprises dans les tendances (3).

28°) La nature (*bhâva*) des membres (*anga*) de la production en relation mutuelle (*pratîtyasamutpâda*) est nécessairement composée (*saṃskṛta*) (4).

Puisque la production en relation mutuelle est incluse dans le triple monde dont elle est la loi fondamentale, elle ne peut être que composée comme lui. De plus, si c'est en se basant sur la fixité de nature que l'on veut prouver le caractère incomposé de la production en relation mutuelle, on doit alors reconnaître également comme incomposés la matière (*rûpa*), les quatre grands éléments (*mahâbhûta*), les agrégats (*skandha*), etc..., puisque chacun d'eux conserve toujours sa nature propre. Or ils sont notoirement composés. Donc la production en relation mutuelle est composée.

29°) Les membres (*anga*) de la production en relation mutuelle (*pratîtyasamutpâda*) fonctionnent aussi chez l'Arhant (5).

Il est facile de montrer que certains membres de la production en relation mutuelle, comme la conscience (*vijñâna*), la sensation (*vedanâ*), le nom et la forme (*nâmarûpa*), les six domaines sensoriel (*sadâyatana*), le contact (*sparça*), jouent un rôle dans la vie de l'Arhant.

30°) Il y a, chez les Arhant, accroissement (*vardhana*) des actes méritoires (*punyakarman*) (6).

Lorsque l'Arhant a accompli un acte produisant du mérite, il fait en sorte que, par la puissance de la méditation et de la concentration de pensée, cet acte produise une rétribution (*vipâka*), non en jouissance (*bhoga*) dans une autre existence puisqu'il ne doit plus renaître, mais en vie (*âyus*), c'est-à-dire en accroissement de la vie présente.

31°) C'est seulement dans les mondes de la concupiscence (*kâmadhâtu*) et de la matière (*rûpadhâtu*), qu'il y a existence intermédiaire (*antarâbhava*) (7).

(1) Vasumitra, thèse 17. L. V. P. : VI, pp. 158-162. T. S. 1545, p. 936 c-937 a.
(2) Vasumitra, thèse 18. L. V. P. : *Koça*, V, pp. 4 sq.. T. S. 1545, pp. 257 b, 110 ab.
(3) Vasumitra, thèse 19. L. V. P. : *Koça*, V, pp. 73, 81, 89-91.
(4) Vasumitra, thèse 20. L. V. P. : *Koça*, III, pp. 77-78. T. S. 1545, p. 116 c.
(5) Vasumitra, thèse 21 ; K'ouei-Ki, III, pp. 17 b-19 a.
(6) Vasumitra, thèse 22. L. V. P. : *Koça*, II, pp. 120-121. T. S. 1545, p. 656 b.
(7) Vasumitra, thèse 23. L. V. P.: *Koça*, III, pp. 31-50. T. S. 1545, pp. 352 a sq et 356 c sq.

L'être intermédiaire qui effectue ainsi le passage d'une existence à une autre est formé, comme tout être vivant, des cinq agrégats (*skandha*). Son existence est démontrée par le fait qu'il ne peut y avoir discontinuité dans le temps et dans l'espace entre le lieu et le moment de la mort et ceux de la renaissance, et qu'il faut donc bien que les deux existences appartenant à la même série soient reliées dans le temps et dans l'espace par une étape intermédiaire. L'être intermédiaire est le Gandharva dont la présence est nécessaire à la conception au même titre que la fécondité et l'union des parents. De plus, l'Antarâparinirvâyin est un Anâgâmin qui obtient le *parinirvâna* lors de l'existence intermédiaire. Quant au grand criminel, coupable de l'un des cinq crimes sans intervalle (*ânantarya*), il passe tout de même par une existence intermédiaire au terme de laquelle il renaît nécessairement en Enfer.

32°) Les cinq consciences (*vijñâna*) sensorielles sont pourvues de passions (*sarâga*) et dépourvues de détachement (*avirâga*) (1).

33°) Les cinq consciences (*vijñâna*) sensorielles assument seulement leurs propres caractéristiques (*svalaksana*) et n'ont pas de discrimination (*vikalpa*) (2).

Les cinq connaissances sensorielles sont spécialisées quant à leurs domaines (*âyatana*) respectifs et non quant aux substances (*dravya*) diverses que peuvent contenir ces domaines, par exemple le bleu, le jaune, le rouge, etc... Elles n'assument pas de caractéristiques communes, comme la connaissance mentale (*manovijñâna*) qui joue un rôle centralisateur. Elles sont exemptes de discrimination par l'examen (*nirûpanâvikalpa*), c'est-à-dire de sagesse (*prajñâ*) non recueillie, du domaine de la connaissance mentale, et de discrimination consistant en souvenir (*anusmaranavikalpa*), c'est-à-dire de mémoire associée à la connaissance mentale. Mais elles sont pourvues de discrimination en soi (*svabhâvavikalpa*), c'est-à-dire de raisonnement (*vitarka*) et de réflexion (*vicâra*).

34°) Les choses (*dharma*) pensées (*citta*) et mentales (*caitta*) existent réellement. Elles sont pourvues d'objet (*sâlambana*). La nature propre (*svabhâva*) est disjointe de la nature propre (*svabhâvaviprayukta*). La pensée est disjointe de la pensée (*cittaviprayukta*) (3).

La première partie de la thèse est un corollaire du *sarvâstivâda* (thèse 1). La pensée et les mentaux ayant des objets, leur activité est efficiente. La pensée est disjointe de la pensée parce qu'en un même corps deux pensées ne peuvent se produire ensemble.

35°) Il y a une vue correcte (*samyagdrsti*) mondaine (*laukika*) (4).

La vue correcte mondaine est la sagesse (*prajñâ*) conjointe (*samprayukta*) avec la conscience mentale (*manovijñâna*) bonne (*kuçala*) mais impure (*sâsrava*).

36°) Les cinq facultés (*indriya*) de foi (*çraddhâ*), etc... sont aussi bien mondaines (*laukika*) que supramondaines (*lokottara*) (5).

37°) Il y a des choses (*dharma*) indéterminées (*avyâkrta*) (6).

Comme la plupart des sectes du Petit Véhicule, les Sarvâstivâdin admettaient

(1) Vasumitra, thèse 24 ; Bhavya, thèse 17, soutient le contraire. L. V. P. : *Koça*, I, p. 58.
(2) Vasumitra, thèse 24. L. V. P. : *Koça*, IV, p. 39 et I, 19-20 et 60-61. T. S. 1545, pp. 64-66, 219 b et 610 a. K'ouei-Ki, III, p. 19 b.
(3) Vasumitra, thèse 25. L. V. P. : *Koça*, II, p. 177. T. S. 1545, pp. 270-271.
(4) Vasumitra, thèse 26. Bhavya, thèse 16. L. V. P. : *Koça*, I, pp. 80-81.
(5) Vasumitra, thèse 26. L. V. P. : *Koça*, II, pp. 118-120. T.S. 1545, p. 7 c. Voir thèse 189 des Theravâdin.
(6) Vasumitra, thèse 27. L. V. P. : *Koça*, I, pp. 53 sq ; IV, pp. 31, 35, 105-6, etc... T.S. 1541 et 1542: passim.

l'existence de choses indéterminées, c'est-à-dire ni bonnes (*kuçala*) ni mauvaises (*akuçala*) et ne portant pas de fruit.

38°) Les Arhant ont aussi des choses (*dharma*) qui n'appartiennent ni aux étudiants ni aux savants (*naivaçaiksanâçaiksa*) (1).

Ces choses sont les choses impures (*sâsrava*).

39°) Les Arhant obtiennent les méditations (*dhyâna*) mais n'obtiennent pas de les manifester clairement (2).

C'est au moyen des quatre recueillements fondamentaux (*maulasamâpatti*) que les Arhant se sont débarrassés des souillures. Dès qu'ils sont sur la Voie de la délivrance (*vimuktimârga*), ils obtiennent les méditations fondamentales. Pourtant, ils ne peuvent pas les manifester d'une façon distincte, ni les examiner à fond et savoir à quelle classe précise elles appartiennent.

40°) Les Arhant reçoivent la maturation (*vipâka*) de leurs actes antérieurs (*pûrvakarman*) (3).

Les Arhant et même les Buddha continuent à ressentir les effets de leurs actes antérieurs.

41°) Il y a des profanes (*prthagjana*) qui meurent avec une bonne (*kuçala*) pensée (*citta*) (4).

42°) Quand on est en contemplation (*samâdhi*), on ne meurt pas (5).

43°) Les délivrances (*vimukti*) des Buddha et de leurs disciples sont identiques, mais les trois véhicules (*yâna*) ont chacun des caractères distinctifs (6). La bienveillance (*maitrî*), la compassion (*karunâ*), etc... des Buddha ne prennent pas les êtres (*sattva*) comme objet (*âlambana*) (7).

Puisque les êtres n'existent pas en tant que personnes (*pudgala*) mais en tant que groupes instables d'agrégats (*skandha*), la bienveillance, la compassion, etc... des Buddha ne peuvent viser les êtres eux-mêmes mais les séries d'agrégats impermanents que l'on désigne à tort comme des êtres.

44°) Tant qu'ils s'attachent à l'existence (*bhava*), les êtres (*sattva*) ne peuvent obtenir la délivrance (*vimukti*) finale (8).

C'est, semble-t-il, un corollaire du rejet du personnalisme (*pudgalavâda*).

45°) Les Bodhisattva sont nécessairement des profanes (*prthagjana*), car leurs liens (*samyojana*) ne sont pas encore abandonnés (*prahîna*). Tant qu'ils ne sont pas entrés dans la fixation sur la correction (*samyaktvaniyâma*), ils n'ont pas dépassé (*samatikrâmanti*) la terre des profanes (*prthagjanabhûmi*) (9).

46°) Les êtres (*sattva*) ne sont que la désignation (*prajñapti*) de la série (*samtati*) des existences (*bhava*) successives (10).

47°) Toutes les compositions (*samskâra*) sont détruites à chaque instant (*ksanikaniruddha*) (11).

48°) Rien ne transmigre (*samkrâmati*) de ce monde-ci (*asmâllokât*) vers un autre monde (*param lokam*). Dire que la personne (*pudgala*) transmigre n'est

(1) Vasumitra, thèse 28. L. V. P. : *Koça*, I, pp. 6-7 et 58 ; VII, pp. 24-25.
(2) Vasumitra, thèse 28. L. V. P. : *Koça*, VIII, pp. 166 sq. T. S. 1545, pp. 822 c. Oyama, III, p. 20 a.
(3) Vasumitra, thèse 28. T. S. 1545, p. 655 ab. Oyama, III, p. 20 ab.
(4) Vasumitra, thèse 29. Cf. L. V. P. : *Koça*, II, pp. 133-136 ; III, p. 133. Aucune démonstration n'est donnée.
(5) Vasumitra, thèse 30. L. V. P. : *Koça*, III, p. 132.
(6) Vasumitra, thèse 31. T. S. 1545, pp. 162 ac et 735 bc.
(7) Vasumitra, thèse 31. T. S. 1539, pp. 543 c-545 b.
(8) Vasumitra, thèse 31.
(9) Vasumitra, thèse 32. L. V. P.: *Koça*, II, p. 206 ; III, pp. 129-130. T. S. 1545, pp. 780 a-c.
(10) Vasumitra, thèse 33. L. V. P. : *Koça*, chap. IX. T. S. 1539, pp. 537 a-547 c. Bhavya, thèse 1.
(11) Vasumitra, thèse 34. L. V. P. : *Koça*, IV, p. 4.

qu'une façon de parler. Tant que dure la vie, les compositions (*saṃskâra*) sont réunies. Quand il y a cessation sans restes (*açesanirodha*), les agrégats (*skandha*) cessent de se transformer (*parinamanti*) (1).

49°) Il y a des méditations (*dhyâna*) supramondaines (*lokottara*) (2).

Les quatre méditations fondamentales (*mauladhyâna*) pures (*anâsrava*) sont appelées supramondaines.

50°) Le raisonnement (*vitarka*) peut être pur (*anâsrava*) (3).

Dans la première méditation (*dhyâna*) pure, le raisonnement existe.

51°) Le bien (*kuçala*) est cause de l'existence (*bhavahetu*) (4).

C'est en raison de la maturation des bons actes que l'on renaît chez les divers Dieux.

52°) Dans l'état de contemplation (*samâdhi*), il n'y a pas d'émission vocale (*vacibheda*) (5).

53°) La noble Voie (*âryamârga*) à huit membres (*astângika*) est la roue de la Loi (*dharmacakra*). Quand ils parlent, les Tathâgata ne font pas toujours tourner la roue de la Loi (6).

54°) Le Buddha ne peut enseigner toutes les choses (*dharma*) par un seul son (*svara*) (7).

55°) Toutes les paroles (*vâc*) des Buddha ne sont pas conformes au sens (*yathârtha*) (8).

56°) Tous les *Sûtra* que le Buddha a prêchés n'ont pas un sens entièrement explicite (*nîtârtha*). Le Buddha a dit lui-même qu'il y a des *Sûtra* dont le sens n'est pas explicite (9).

57°) L'Entré dans le courant (*srotâpanna*) et l'Unique retour (*sakṛdâgâmin*) n'obtiennent pas les méditations (*dhyâna*) (10).

En effet, ils n'ont pas encore abandonné la concupiscence (*kâma*).

58°) La contemplation (*samâdhi*) est la continuité de la pensée (*cittasantati*) (11).

La contemplation pouvant durer très longtemps sans s'interrompre est définie comme la continuité de la pensée pendant tout ce temps.

59°) Les cinq facultés (*indriya*) de foi (*çraddhâ*), etc... sont aussi bien impures (*sâsrava*) que pures (*anâsrava*) (12).

Les choses suprêmes mondaines (*laukikâgradharma*) ont la nature propre (*svabhâva*) des cinq facultés. Or ces choses suprêmes mondaines se trouvent chez tous les êtres (*sattva*). Par conséquent les cinq facultés se trouvent aussi chez les êtres impurs.

60°) La nature (*bhâva*) des cinq facultés (*indriya*) de foi (*çraddhâ*), etc... n'est pas exclusivement bonne (*kuçala*) (13).

Les cinq facultés sont mélangées avec d'autres choses et ont même support (*âçraya*), même action, même objet (*âlambana*), même production (*utpâda*),

(1) Vasumitra, thèse 35. L. V. P. : *Koça*, chap. IX. T. S. 1539, pp. 537 a-547 c.
(2) Vasumitra, thèse 36. L. V. P. : *Koça*, VIII, pp. 146 sq et 170-173. T. S. 1545, pp. 820-821. Oyama, III, p. 22 a.
(3) Vasumitra, thèse 37. L. V. P. : *Koça*, VIII, p. 147. T. S. 1545, p. 219.
(4) Vasumitra, thèse 37. Oyama, III, p. 22 a. T. S. 1545, p. 820 c.
(5) Vasumitra, thèse 38. T. S. 1545, p. 929 c. Oyama, III, p. 22 ab. Aucune démonstration n'est mentionnée.
(6) Vasumitra, thèse 39. T. S. 1545, p. 911 b-913 a. L. V. P. : *Koça*, VI, pp. 245-249.
(7) Vasumitra, thèse 40.
(8) Vasumitra, thèse 40.
(9) Vasumitra, thèse 40. L. V. P. : *Koça*, III, p. 75 ; IX, p. 246. Bhavya, thèse 14, dit le contraire.
(10) T. S. 1545, p. 693 bc, 719 c. Bhavya, thèse 9, dit le contraire.
(11) *Kathâvatthu*, XI, 6.
(12) T. S. 1545, p. 7 c.
(13) *Ibid.*, p. 8 b.

même durée (*sthiti*), même cessation (*nirodha*), même fruit (*phala*), même résultat (*niṣyanda*), même maturation (*vipâka*). Or ces choses ne sont pas toujours bonnes. Donc les cinq facultés ne sont pas toujours bonnes.

61°) Les choses suprêmes mondaines (*laukikâgradharma*) ne sont incluses (*paryâpanna*) que dans le monde matériel (*rûpadhâtu*) (1).

Elles ne peuvent être incluses dans le monde de la concupiscence (*kâmadhâtu*) puisque, dans celui-ci, on ne peut abandonner définitivement les obstacles (*âvarana*) et les liens (*samyojana*). Elles ne sont pas incluses dans le monde immatériel (*ârûpyadhâtu*) car on doit les produire avant d'entrer dans les méditations de ce monde.

62°) Les choses suprêmes mondaines (*laukikâgradharma*) ne durent qu'un seul instant (*ekakṣanika*) (2).

63°) L'hérésie individualiste (*satkâyadṛṣti*) a un objet (*âlambana*) réel, à savoir les cinq agrégats d'appropriation (*upâdânaskandha*), qu'elle prend pour le soi (*âtman*) et pour ce qui se rapporte au soi (*âtmanya*), et qui sont réels (3).

64°) Une seule connaissance (*jñâna*) ne peut connaître toutes choses (*sarvadharma*) (4).

Elle ne peut connaître sa nature propre (*svabhâva*) car elle ne peut être à la fois sa propre cause (*hetu*) et son propre fruit (*phala*), son propre agent (*kartṛ*) et son propre effet (*kṛta*), percepteur et perçu, etc... Elle ne peut connaître les choses (*dharma*) qui lui sont conjointes (*samprayukta*), car elles ont même objet (*âlambana*) et fonctionnent en même temps. Elle ne peut connaître les choses qui lui sont coexistantes (*sahabhû*), car leurs caractéristiques (*lakṣana*) sont trop proches.

65°) C'est la connaissance (*jñâna*) qui connaît, et non la personne (*pudgala*) (4).

Puisque la personne n'est qu'une pure désignation et non une réalité, elle ne peut rien connaître.

66°) La connaissance (*jñâna*) et la conscience (*vijñâna*) sont à la fois membres de l'existence (*bhavânga*) et membres de la Voie (*mârgânga*) (5).

67°) Dans une même personne (*pudgala*) deux pensées (*citta*) ne se produisent pas en même temps (6).

D'une part, il n'existe pas réellement de personne, et d'autre part deux choses ne peuvent être mutuellement causes l'une de l'autre.

68°) La connaissance (*jñâna*) et la conscience (*vijñâna*) se produisent en même temps (7).

69°) Les deux yeux (*cakṣus*) voient ensemble les formes (*rûpa*) (8).

Ni la conscience visuelle (*cakṣurvijñâna*) ni la sagesse (*prajñâ*) ne peuvent voir les formes car elles n'ont pas les caractères de la vision (*darçana*). Ce n'est pas non plus le complexe (œil et connaissance visuelle) qui voit les formes, car alors on verrait toujours, ce qui n'est pas le cas, comme l'expérience le prouve. Si un seul œil voyait et non les deux ensemble, il n'y aurait pas de sensations simultanées.

70°) Les noms (*nâma*), les phrases. les lettres, etc. existent réellement et sont compris (*saṃgṛhîta*) dans l'agrégat des compositions psychiques (*saṃskâraskandha*) disjoint de la pensée (*cittaviprayukta*) (9).

(1) *Ibid.*, p. 14 a sq.
(2) *Ibid.*, p. 20 b sq.
(3) *Ibid.*, p. 36 a.
(4) *Ibid.*, p. 42 c sq.
(5) *Ibid.*, p. 44 b.
(6) *Ibid.*, p. 47 b.
(7) *Ibid.*, p. 44 b.
(8) *Ibid.*, p. 61 c.
(9) *Ibid.*, p. 70 a.

71°) Les causes et les conditions (*hetupratyaya*) existent réellement (1).

72°) La pensée (*citta*) et les mentaux (*caitta*) se produisent simultanément (2).

Tous deux s'appuient sur une même faculté (*indriya*) et objectivent le même domaine objectif (*visaya*). Donc ils se produisent simultanément.

73°) L'inscience (*avidyâ*) et les théories spéculatives (*drsti*) sont ou ne sont pas universelles (*sarvatraga*) selon les cas (3).

74°) La soif (*trsnâ*), l'orgueil (*mâna*) et la pensée (*citta*) ne sont jamais universels (*sarvatraga*) (3).

75°) Les cinq agrégats (*skandha*) peuvent être aussi bien causes de maturation (*vipâkahetu*) que fruits de maturation (*vipâkaphala*) (4).

76°) La matière (*rûpa*), la pensée (*citta*), les mentaux (*caitta*) et les compositions disjointes de la pensée (*cittaviprayuktasamskâra*) peuvent être aussi bien causes de maturation (*vipâkahetu*) que fruits de maturation (*vipâkaphala*) (5).

77°) La cause de maturation (*vipâkahetu*) dont le fruit (*phala*) a déjà mûri existe réellement (6).

78°) Les choses (*dharma*) ne se produisent ni ne cessent sans causes (*hetu*) (7).

79°) La soif d'inexistence (*vibhavatrsnâ*) ne doit être abandonnée (*prahâtavya*) que par la culture (*bhâvanâ*) (8).

80°) La nature (*bhâva*) de la pensée (*citta*) n'est pas fondamentalement pure (*prabhâsvara*). C'est la pensée débarrassée de la concupiscence (*kâma*), de la haine (*dvesa*) et de l'erreur (*moha*) qui est délivrée (*vimukta*) (9).

Les souillures (*kleça*), dont la nature est fondamentalement souillée (*klista*), et qui sont conjointes (*samprayukta*) à la pensée sont impures. Ce ne sont pas les souillures qui souillent la pensée, car elles ont les mêmes caractères que celle-ci et, comme elles sont impures, celle-ci est également impure. De plus, il faudrait admettre que la pensée était pure avant d'être souillée. Dans ce cas, comment peut-on soutenir que la pensée future soit fondamentalement pure ? D'autre part, tant que la concupiscence, la haine et l'erreur n'ont pas été abandonnées, la pensée ne peut être délivrée.

81°) Les trois cessations (*nirodha*) existent réellement (10).

82°) La cessation due à l'impermanence (*anityatânirodha*) est composée (*samskrta*) (10).

C'est une caractéristique (*laksana*) des composés et elle est par conséquent composée comme eux.

83°) L'extinction (*nirvâna*) est définie comme ne concernant ni les étudiants ni les savants (*naivaçaiksanâçaiksa*) (11).

L'extinction n'est pas un fruit (*phala*) que l'on puisse cultiver, comme la Voie (*mârga*) ou les fruits composés (*samskrta*) des étudiants (*çaiksa*) et des savants (*açaiksa*).

84°) Le rêve existe réellement (12).

(1) *Ibid.*, pp. 79 a, 680 c.
(2) *Ibid.*, p. 79 c.
(3) *Ibid.*, p. 90 c.
(4) *Ibid.*, pp. 96 a, 263 c.
(5) *Ibid.*, p. 96 a.
(6) *Ibid.*, pp. 96 b, 263 c.
(7) *Ibid.*, p. 103 c.
(8) *Ibid.*, p. 138 b. Très longue discussion basée sur l'interprétation d'un *Sûtra*.
(9) *Ibid.*, p. 140 bc sq.
(10) *Ibid.*, p. 161 a. Voir thèse 86.
(11) *Ibid.*, p. 169 a.
(12) *Ibid.*, p. 193 b. Cette thèse s'appuie sur un ensemble de *Sûtra*.

85°) Les souillures (*kleça*) sont soit mauvaises (*akuçala*), soit indéterminées (*avyâkṛta*) (1).

Parce qu'elles produisent des fruits (*phala*) indésirables, elles sont nommées mauvaises. La soif (*ṛsnâ*) et l'inscience (*avidyâ*) peuvent être indéterminées.

86°) Les caractéristiques des composés (*samskṛtalakṣana*) existent réellement (2).

87°) Les caractéristiques des composés (*samskṛtalakṣana*) sont exclusivement composées (*samskṛta*) (2).

88°) Un seul instant (*kṣaṇa*) possède les trois caractéristiques (*lakṣaṇa*) de production (*utpâda*), déclin (*vyaya*) et cessation (*nirodha*) (3).

Les moments d'action sont différents : au moment où une chose se produit, la production entre en action ; au moment où une chose cesse, le déclin et la cessation entrent en action. Bien que la substance n'existe que dans un même moment, l'activité a un avant et un après.

89°) L'entendement (*cetanâ*) et le langage mental (*manojalpa*) sont des choses (*dharma*) mentales (*caitta*) ayant des natures propres (*svabhâva*) distinctes (4).

L'entendement est acte (*karman*) : c'est l'acte mental (*manokarman*). Le langage mental est sagesse (*prajñâ*).

90°) Le raisonnement (*vitarka*) et la réflexion (*vicâra*) sont des choses (*dharma*) mentales (*caitta*) (5).

91°) Toutes les connaissances (*jñâna*) objectivent un domaine objectif (*viṣaya*) (6).

92°) Le corps de naissance (*janmakâya*) du Buddha est impur (*sâsrava*) (7).

Si le corps de naissance du Buddha était pur (*anâsrava*), il n'aurait pu faire naître le désir chez une femme, la haine chez Angulîmâla, l'orgueil chez Mânaçrabdha, l'erreur chez Uruvilvâ Kâçyapa.

93°) La nature (*bhâva*) des profanes (*pṛthagjana*) est incluse (*paryâpanna*) dans les trois mondes (*dhâtu*). Elle doit être abandonnée (*prahâtavya*) par la culture (*bhâvanâ*). Elle n'est pas souillée (*kliṣṭa*). Elle est comprise (*samgṛhîta*) dans l'agrégat des compositions psychiques (*samskâraskandha*) disjoint de la pensée (*cittaviprayukta*) (8).

94°) La nature propre (*svabhâva*) des profanes (*pṛthagjana*) existe réellement (8).

95°) Le raisonnement (*vitarka*) et la réflexion (*vicâra*) se trouvent dans le monde de la concupiscence (*kâmadhâtu*) et dans la première méditation (*dhyâna*). La réflexion seule sans raisonnement se trouve dans la méditation intermédiaire (*dhyânântara*). Il y a absence de raisonnement et de réflexion dans les trois méditations supérieures et dans les quatre immatériels (*ârûpya*) (9).

96°) Les choses (*dharma*) se produisent ensemble et non nécessairement les unes après les autres (10).

Chacun naît en raison de sa propre caractéristique de production (*svotpâdalakṣana*).

97°) Les deux liens (*samyojana*) de l'envie (*îrsyâ*) et de l'égoïsme (*matsara*) n'existent que dans le monde de la concupiscence (*kâmadhâtu*) (11).

(1) *Ibid.*, pp. 196 a, 259 c.
(2) *Ibid.*, p. 198 a.
(3) *Ibid.*, p. 200 a.
(4) *Ibid.*, p. 216 *b sq.*
(5) *Ibid.*, p. 218 c.
(6) *Ibid.*, p. 228 b.
(7) *Ibid.*, pp. 229 a, 392 a.
(8) *Ibid.*, p. 231 b.
(9) *Ibid.*, pp. 269 c, 462 c.
(10) *Ibid.*, pp. 270 a, 463 a, 493 c.
(11) *Ibid.*, p. 271 b.

98°) La nature des conditions (*pratyayatâ*) existe réellement (1).

Si la nature des conditions n'existait pas, aucune chose (*dharma*) n'existerait réellement, car les quatre sortes de conditions (*pratyaya*) comprennent toutes choses.

99°) Les liens (*samyojana*) et les choses liables (*samyojanîya*) existent réellement, mais la personne (*pudgala*) n'existe pas (2).

100°) Toutes choses (*sarvadharma*) sont comprises (*samgṛhîta*) dans leur nature propre (*svabhâva*) ; c'est la compréhension au sens absolu (*paramârtha*) (3).

Si la compréhension dans la nature d'autrui (*parabhâva*) était de sens absolu, la nature propre d'une seule chose serait celle de toutes choses. Dans ce cas, lorsqu'une chose se produirait, toutes les choses se produiraient, et lorsqu'une chose cesserait, toutes les choses cesseraient, ce qui n'est pas le cas.

101°) C'est seulement la pensée (*citta*) souillée (*kli*sta) qui peut assurer la continuité de l'existence (*bhavasantati*) (4).

Quand un être mâle entre dans le sein maternel, il produit une pensée d'amour envers sa mère et une pensée de haine envers son père. Quand un être féminin entre dans le sein maternel, il produit une pensée d'amour envers son père et une pensée de haine envers sa mère. Quand un Bodhisattva entre dans le sein maternel, il produit une pensée d'amour indistinctement envers son père et envers sa mère. Mais, comme c'est une pensée d'amour [donc une pensée pourvue de passion], sa pensée est souillée. Par conséquent, dans tous les cas, c'est la pensée souillée qui assure la continuité de l'existence.

102°) Toutes les souillures (*kleça*) assurent la continuité de l'existence (*bhavasantati*) (4).

Ce ne sont pas seulement l'amour et la haine, mais toutes les souillures qui assurent la continuité de l'existence.

103°) Les quatre Fruits de la vie religieuse (*çrâmanyaphala*) sont aussi bien composés (*samskṛta*) qu'incomposés (*asamskṛta*) (5).

104°) Celui qui dompte les souillures (*kleça*) ne renaît pas dans les mondes supérieurs (6).

Pour abandonner les mondes inférieurs et renaître dans les mondes supérieurs, il faut épuiser les souillures.

105°) Il y a de la matière (*rûpa*) comprise (*samgṛhîta*) dans le domaine des phénomènes mentaux (*dharmâyatana*), à savoir la non-information (*avijñapti*) (7).

106°) Les sons (*çabda*) vocaux existent réellement. Les images reflétées par l'eau ou par un miroir existent réellement (8).

Les uns et les autres ont des causes multiples qui les produisent. Les sons sont produits en raison des lèvres, des dents, de la langue, du palais, de la trachée-artère, etc..., qui sont frappés et d'où sortent les sons. Les images sont produites en raison de la lumière du soleil ou de la lune et des joyaux et des vases, de l'eau, etc.... sur lesquels elle se réfléchit. Etant produits par des causes, les sons et les images existent réellement.

(1) *Ibid.*, p. 283 ab.
(2) *Ibid.*, p. 288 b.
(3) *Ibid.*, pp. 306 c, 550 a.
(4) *Ibid.*, p. 309 a.
(5) *Ibid.*, p. 337 a sq.
(6) *Ibid.*, p. 355 a.
(7) *Ibid.*, p. 383 b.
(8) *Ibid.*, p. 390 c.

107°) Il n'y a pas de distinction entre la nature du temps (*kâla*) et celle des compositions (*samskâra*) (1).

Le temps, c'est les compositions, et les compositions, c'est le temps. Le temps est ce dont l'accroissement révèle les compositions.

108°) Il n'y a pas de matière (*rûpa*) dans le monde immatériel (*ârûpyadhâtu*) (2).

109°) La conscience mentale (*manovijñâna*) a des objets (*âlambana*) semblables ou différents de ceux des cinq consciences sensorielles. Elle a également pour objets les facultés (*indriya*) internes (*adhyâtmika*) et les autres consciences (*vijñâna*) (3).

110°) La pensée (*citta*) et les mentaux (*caitta*) évoluent ensemble et peuvent agir mutuellement en tant que conditions immédiates et égales (*samanantara-pratyaya*) (4).

Seuls la pensée et les mentaux sont conditions immédiates et égales, car les autres choses ne produisent pas des effets qui soient égaux à leurs causes.

111°) Les obtentions (*prâpti*) et les non-obtentions (*aprâpti*) existent réellement (5).

112°) La Voie (*mârga*) est composée (*samskrta*) (6).

On cultive la Voie, mais on ne peut cultiver l'incomposé. Donc la Voie est composée.

113°) La patience (*ksânti*) pure (*anâsrava*) est vision (*darçana*) et non pas connaissance (*jñâna*) (7).

Elle n'est pas connaissance car, lorsqu'elle est produite, l'incertitude (*vicikitsâ*) n'est pas abandonnée, alors que la connaissance ne se produit que lorsque l'incertitude a été abandonnée. Par nature, elle est examen, donc vision.

114°) La bonne (*kuçala*) sagesse (*prajñâ*) impure (*sâsrava*) conjointe (*samprayukta*) avec la conscience mentale (*manovijñâna*) est vision (*darçana*) (8).

Elle fait partie de la vue correcte (*samyagdrsti*) ordinaire (*samvrti*).

115°) Les méprises (*viparyâsa*) ne sont que de quatre sortes et ne peuvent être abandonnées (*prahâtavya*) que par la vision (*darçana*) (9).

116°) Dans une même pensée (*ekacitta*), il y a à la fois connaissance (*jñâna*) et ignorance (*ajñâna*), ou absence de connaissance (*na jñâna*) et absence d'ignorance (*nâjñâna*), ou incertitude (*vicikitsâ*) et certitude (*niyâma*), ou absence d'incertitude (*na vicikitsâ*) et absence de certitude (*na niyâma*), ou grossièreté (*sthûlatâ*) et subtilité (*sûksmatâ*), ou absence de grossièreté (*na sthûlatâ*) et absence de subtilité (*na sûksmatâ*) (10).

117°) En dehors de l'entendement (*cetanâ*), les natures propres (*svabhâva*) des actes corporel (*kâyakarman*) et vocal (*vâkkarman*) existent distinctement (11).

118°) L'aspiration (*abhidhyâ*), la malveillance (*vyâpâda*) et la vue fausse (*mithyâdrsti*) n'ont pas la nature propre (*svabhâva*) de l'acte (*karman*) (11).

119°) Tous les actes (*karman*) ne peuvent être renversés (12).

(1) *Ibid.*, pp. 393 a, 700 a.
(2) *Ibid.*, p. 431 b sq. L. V. P. : *Koça*, VIII, pp. 135-141.
(3) *Ibid.*, p. 449 a.
(4) *Ibid.*, p. 461 b. L. V. P. : *Koça*, II, p. 300.
(5) *Ibid.*, pp. 479 b, 550 c-562 a.
(6) *Ibid.*, p. 479 c.
(7) *Ibid.*, p. 489 b. L. V. P. : *Koça*, VII, p. 2.
(8) *Ibid.*, p. 502 ab. L. V. P. : *Koça*, VII, p. 3.
(9) *Ibid.*, p. 536 c. L. V. P. : *Koça*, V, pp. 23 sq.
(10) *Ibid.*, p. 547 b.
(11) *Ibid.*, p. 587 a. L. V. P. : *Koça*, IV, p. 136.
(12) *Ibid.*, pp. 593 b, 359 b.

Il y a des actes que l'on ne peut racheter par de bonnes actions, comme les actes irrémissibles (*ânantaryakarman*).

120°) Les moyens d'existence corrects (*samyagâjîva*) et les moyens d'existence faux (*mithyâjîva*) ont pour nature l'acte vocal (*vâkkarman*) et l'acte corporel (*kâyakarman*) (1).

Les actes corporels et vocaux, selon qu'ils sont mauvais ou bons, produits ou non par les passions, constituent les moyens d'existence faux ou les moyens d'existence corrects.

121°) Le son (*çabda*) n'est pas fruit de maturation (*vipâkaphala*) (2).

Le son n'est pas fruit de maturation, « car la voix procède d'un désir d'action ».

122°) Lorsqu'un acte (*karman*) n'est pas encore débarrassé des souillures (*kleça*), sa maturation n'est pas non plus débarrassée des souillures (3).

Dans ce cas, leur maturation ne peut être abandonnée (*prahâtavya*) que par la culture (*bhâvanâ*).

123°) Les objets créés par la magie (*nirmânavastu*) existent réellement (4).

Il s'agit ici plus précisément des corps magiques que le méditant peut produire dans d'autres étages cosmiques que celui où il réside.

124°) Le contact (*sparça*) existe réellement (5).

Si le contact n'existait pas, il manquerait un maillon dans la chaîne de la production en relation mutuelle (*pratîtyasamutpâda*), et la sensation (*vedanâ*) ne pourrait se produire.

125°) La vie (*âyus*) n'est pas consécutive à la pensée (*cittânuparivartin*) (6).

Les choses (*dharma*) qui sont consécutives à la pensée ont nécessairement une même production (*ekotpâda*), une même durée (*ekasthiti*) et une même cessation (*ekanirodha*) avec la pensée. Or il n'en est pas ainsi de la vie.

126°) Il y a une mort prématurée (*akâlamarana*) (7).

Il peut y avoir mort prématurée chez les êtres du *kâmadhâtu* qui ne se trouvent pas dans les deux recueillements supérieurs. Chez eux, la vie (*âyus*) est dépendante de la série vitale (*samtânavartin*) et par conséquent, lorsque le corps est endommagé, la vie est endommagée. Au contraire, chez les êtres du *rûpadhâtu* et de l'*ârûpyadhâtu* et chez ceux du *kâmadhâtu* qui se trouvent dans les deux recueillements supérieurs, la vie est telle que, une fois que l'on est né, elle dure. Dans ce cas, le corps ne pouvant être endommagé, la vie non plus ne peut être endommagée. Du reste, on ne meurt pas quand on est en méditation.

127°) Il n'y a pas de pensée (*citta*) dans le recueillement sans perception (*asamjñâsamâpatti*) (8).

128°) Dans le recueillement de la cessation des perceptions et des sensations (*samjñâvedayitanirodha*), toutes les pensées (*citta*) ont cessé (*niruddha*) (9).

129°) Toutes les méditations (*dhyâna*) ont des membres (*anga*) (10).

130°) On entre dans la fixation sur la correction (*samyaktvaniyâma*) en méditant sur les trois sortes de douleurs (*duhkha*) : la douleur de la douleur (*duhkha-*

(1) *Ibid.*, p. 604 c. L. V. P. : *Koça*, IV, p. 189.
(2) *Ibid.*, p. 612 c. L. V. P. : *Koça*, I, pp. 68-70.
(3) *Ibid.*, p. 629 a.
(4) *Ibid.*, p. 696 bc.
(5) *Ibid.*, p. 760 b.
(6) *Ibid.*, p. 770 c.
(7) *Ibid.*, p. 771 a. L. V. P. : *Koça*, II, p. 218.
(8) *Ibid.*, pp. 772 c, 774 a. L. V. P. : *Koça*, II, p. 200.
(9) *Ibid.*, p. 775 a. L. V. P. : *Koça*, II, p. 203.
(10) *Ibid.* p. 814 a. L. V. P.: *Koça*, VIII, pp. 132-133 et 147-161.

duḥkhatâ), la douleur des composés (*saṃskâraduḥkhatâ*) et la douleur des transformations (*parinâmaduḥkhatâ*) (1).

131°) Le groupe (*râçi*) des êtres (*sattva*) fixés sur la fausseté (*mithyatvaniyata*) n'apparaît que dans le monde de la concupiscence (*kâmadhâtu*). Le groupe des êtres fixés sur la correction (*samyaktvaniyata*) et celui des êtres non-fixés (*aniyata*) apparaissent dans les trois mondes (2).

139°) Tous les liens (*saṃyojana*) sont mauvais (*akuçala*) dans les trois mondes (*dhâtu*) (3).

Les Sarvâstivâdin s'en tiennent à l'enseignement formel du Buddha.

133°) Il n'y a pas d'Arhant « à la tête égale » (*samaçirsin*) (4).

134°) Il y a dix vacuités (*çûnyatâ*) : interne (*adhyâtma*), externe (*bahirdhâ*), interne-externe (*adhyâtmabahirdhâ*), composée (*saṃskṛta*), incomposée (*asaṃskṛta*), sans début ni fin (*anavarâgra*), naturelle (*prakṛti*), non-dispersée (*anavakâra*), de sens absolu (*paramârtha*) et de vacuité (*çûnyatâ*) (5).

135°) Les atomes (*paramânu*) ne sont que des points sans étendue et qui ne se touchent pas (6).

136°) Les atomes, pris individuellement (*pratyekaṃ*) mais lorsqu'ils sont agglomérés (*saṃghatita*), sont la condition en qualité d'objet (*âlambanapratyaya*) de la conscience (*vijñâna*) (7).

137°) Dans les nom et forme (*nâmarûpa*), il y a une conscience (*vijñâna*) qui est maturation (*vipâka*), par conséquent indéterminée (*avyâkṛta*), et qui est produite par les compositions psychiques (*saṃskâra*), car celles-ci existent quoiqu'elles soient passées (8).

138°) L'absence de nuisance (*avihiṃsa*) n'est pas l'absence de haine (*advesa*), mais elle possède une nature à part, à savoir la bonté (9).

139°) Les quatre caractéristiques (*lakṣaṇa*) sont attribuées au moment (*kṣaṇa*) (10).

140°) La matière de l'information par le corps (*kâyavijñaptirûpa*) est figure (*saṃsthâna*) (11).

(1) *Ibid.*, p. 928 a. L. V. P. : *Koça*, VI, p. 125.
(2) *Ibid.*, p. 930 b. L. V. P. : *Koça*, III, pp. 137-138.
(3) *Ibid.*, p. 260 abc.
(4) *Ibid.*, p. 929 bc.
(5) *Ibid.*, pp. 37 a et 540 a. T. S. 1646, pp. 27 a et 347 c.
(6) L. V. P. : *Siddhi*, p. 39. *Koça*, I, pp. 89-92.
(7) L. V. P. : *Siddhi*, p. 44.
(8) *Ibid.*, p. 218.
(9) *Ibid.*, pp. 335-336.
(10) *Ibid.*, p. 67.
(11) *Ibid.*, p. 48.

CHAPITRE XXI

Les Mûlasarvâstivâdin

Leur nom est inconnu de toutes les listes anciennes (listes singhalaises, *Çâriputrapariprcchâsûtra*, Vasumitra, *Mañjuçripariprcchâsûtra*, les trois traditions citées par Bhavya), c'est-à-dire toutes les listes comportant deux troncs principaux et la seule liste comportant trois troncs. Toutes ces listes sont antérieures au VIIe s. de notre ère. Dans la première moitié de ce VIIe s. même, Hiuan-tsang ne mentionne nulle part les Mûlasarvâstivâdin. C'est I-tsing qui, moins d'un demi-siècle plus tard, est le premier à parler de ces derniers, faisant de ceux-ci l'une des quatre sectes fondamentales, ayant pour subdivisions les Mûlasarvâstivâdin, les Dharmaguptaka, les Mahîçâsaka et les Kâçyapîya (1). Mais il mentionne aussi les Sarvâstivâdin, de telle sorte qu'il ne semble faire aucune différence entre ceux-ci et les Mûlasarvâstivâdin (2). Si Vinîtadeva, peu après I-tsing, et, plus tard, les auteurs du *Bhiksuvarsâgraprcchâsûtra*, qui ont adopté la même classification en quatre troncs, nomment l'un d'eux celui des Sarvâstivâdin et non pas des Mûlasarvâstivâdin, ces derniers, à l'exclusion des premiers, figurent parmi les sectes issues de ce tronc.

Seul le *Vinayapitaka* de cette secte nous est parvenu. Il est nettement distinct de celui des Sarvâstivâdin, qui nous a été également conservé. C'est à I-tsing qu'est due la traduction chinoise de ce vaste ouvrage (3), faite d'après des exemplaires rapportés par lui des Indes. Le seul *Vinayapitaka* que les Tibétains possèdent est aussi celui des Mûlasarvâstivâdin, qui fut traduit en leur langue par Jinamitra sous le règne de Ralpachan, au début du IXe s. de notre ère (4).

Ce dernier fait prouve qu'à cette époque et sans doute dès le siècle précédent, dans la partie de l'Inde qui bordait le Tibet et avec laquelle celui-ci était en relation directe, c'est-à-dire le Cachemire et le bassin du Gange, la secte des Mûlasarvâstivâdin était très nettement prédominante. Déjà I-tsing signalait ce fait dans le dernier quart du VIIe siècle. Selon lui, les Mûlasarvâstivâdin étaient les plus nombreux au Magadha, c'est-à-dire dans le bassin du Gange moyen, on en trouvait quelques-uns dans l'Ouest, au Lâta et au Sindhu, et dans le Sud, ils étaient bien représentés dans l'Est (Bengale), mais ils étaient les seuls bouddhistes dans le Nord (nord du Penjab et Cachemire), qui était depuis très longtemps le fief principal des Sarvâstivâdin (5). Ils constituaient presque la totalité des bouddhistes des îles de la Sonde, et on en trouvait quelques-uns au Champa (6).

La langue littéraire utilisée par les Mûlasarvâstivâdin était le sanskrit, un sans-

(1) TAKAKUSU : *A record of the buddhist religion*, pp. XXIV, 7, 8, 20, etc...
(2) *Ibid.*, pp. 9, 76, 140.
(3) T. S. 1442 à 1459. En tout 200 k'iuan.
(4) CH. ELIOT : *Hinduism and Buddhism*, t. III, p. 379 et 351. En tout 7 ouvrages en 13 volumes.
(5) TAKAKUSU : *A record of the Buddhist religion*, pp. XXIV, 8, 9.
(6) *Ibid.*, pp. 10 et 12.

krit plus pur que celui employé par les Sarvâstivâdin, et cela indiquerait que les ouvrages des Mûlasarvâstivâdin appartiennent à une époque plus tardive que ceux des Sarvâstivâdin (1).

Pourtant, d'après des études comparatives approfondies mais très partielles, le *Vinayapitaka* des Mûlasarvâstivâdin paraît nettement plus archaïque que celui des Sarvâstivâdin et même que la plupart des autres *Vinayapitaka* (2). Huber et Sylvain Lévi, suivis par Przyluski, ont d'autre part reconnu dans notre *Vinayapitaka* la source dont sont tirés la plupart des récits du *Divyâvadâna* (3). Pour bien apprécier ces faits, il faut se rappeler que, si le *Vinayapitaka* des Mûlasarvâstivâdin fut traduit en chinois dans les premières années du VIIIe s. par I-tsing, celui des Sarvâstivâdin l'avait été par Kumârajîva tout au début du Ve s., soit 300 ans plus tôt. Il faut donc qu'au IVe s. au plus tard, et sans doute bien plus tôt, les deux *Vinayapitaka* aient déjà existé ensemble. Mais il est tout à fait improbable, et même impossible, qu'une même secte ait possédé simultanément deux *Vinayapitaka* différents. Comme on ne trouve aucune trace du nom des Mûlasarvâstivâdin avant la fin du VIIe s., il s'ensuit que dès le IVe s. il y avait deux sectes différentes revendiquant le nom de Sarvâstivâdin et possédant, sinon peut-être deux Canons absolument distincts, du moins deux *Vinayapitaka* différents. Ce que nous savons par ailleurs de l'histoire des Sarvâstivâdin, de leurs tendances à se diviser en écoles distinctes et plus ou moins rivales (4), laisse supposer qu'il en fut bien ainsi.

Seul Vinîtadeva, qui ne considère pas les Sarvâstivâdin comme une secte distincte mais comme un groupe de sectes, nous renseigne sur la doctrine des Mûlasarvâstivâdin. Celle-ci ne diffère pas essentiellement de celle des Sarvâstivâdin. En voici les thèses :

1°) Tous les composés (*samskṛta*) sont compris (*samgṛhîta*) dans les trois temps, le nom (*nâman*) et la matière (*rûpa*) (5).

2°) Ceux qui n'appartiennent pas au sixième [le domaine des phénomènes mentaux (*dharmâyatana*)], et les incomposés (*asamskṛta*) sont connaissables (*jñeya*) et perceptibles à la conscience (*vijñeya*) (6).

3°) Il y a trois sortes d'incomposés (*asamskṛta*) (7).

4°) Les souillures (*kleça*) sont pourvues d'égalité (8).

5°) Les Muni sont de deux sortes. Chez eux, les sermons (*pravacana*) et les facultés (*indriya*) sont très peu matériels (*rûpin*) (9).

6°) Le culte (*pûjâ*) d'un sanctuaire (*caitya*) produit un grand fruit (*mahâphala*) (10).

7°) En ce qui concerne l'abandon (*prahâna*) des mauvaises destinées (*durgati*) par les Bodhisattva, on dit qu'il y a un désir (*icchâ*) de deux sortes (11).

8°) Le mérite (*punya*) accomplit l'accumulation (*sambhâra*) de la Voie (*mârga*) (12)

(1) Lin Li Kouang : *Introduction au Compendium de la Loi*, pp. 198-201 et 221-222.
(2) Przyluski : *Légende d'Açoka*, pp. 23, 68-69, etc. ; Hofinger : *Concile de Vaiçâlî*, pp. 235-241, etc.
(3) Przyluski : *Op. cit.*, p. V-VI, IX, 14, etc...
(4) Cf. chapitre précédent.
(5) Vinîtadeva, thèse 1. Voir la thèse 2 des Sarvâstivâdin.
(6) *Ibid.*, thèse 2. Voir la thèse 3 des Sarvâstivâdin, qui semble contredite ici, mais la négation paraît fautive.
(7) *Ibid.*, thèse 3. Voir la thèse 6 des Sarvâstivâdin.
(8) *Ibid.*, thèse 4. Le sens de cette thèse reste énigmatique.
(9) *Ibid.*, thèse 5.
(10) *Ibid.*, thèse 6.
(11) *Ibid.*, thèse 7.
(12) *Ibid.*, thèse 8.

CHAPITRE XXII

Les Sautrântika ou Sankrântivâdin

Toutes les sources s'accordent pour les considérer comme une secte issue tardivement des Sarvâstivâdin. Les sources du Nord-Ouest en font la dernière apparue des sectes classiques et placent leur origine au IVe s. E. N.

Le *Çâriputrapariprcchâsûtra* distingue les Sautrântika des Sankrântivâdin comme il distingue les Kâçyapîya des Suvarsaka, mais toutes les autres sources les identifient.

D'après Paramârtha, ils enseignaient que les cinq agrégats (*skandha*) transmigrent (*sankrânti*) d'une existence à l'autre, d'où leur nom de Sankrântika, et ne cessent que si l'on cultive la Voie. Comme ils ne reconnaissaient que l'autorité du *Sûtrapitaka*, on les appelait encore Sautrântika (1).

Les diverses recensions utilisées par les traducteurs du traité de Vasumitra donnent quelques autres renseignements. Selon la version de Hiuan-tsang, ils vénéraient Ananda comme leur maître. D'après la version des Ts'in, leur fondateur s'appelait Uttara. Selon la version tibétaine, on les appelait Uttarîya parce qu'ils étaient supérieurs (*uttara*) quant à la Loi (*dharma*).

Bhavya (1re et 3e liste) confirme que les Sankrântivâdin s'appelaient encore Uttarîya, du nom de leur fondateur Uttara, maître dissident des Sarvâstivâdin.

Târanâtha affirme que les Sankrântivâdin, les Uttarîya et les Tâmraçatîya sont une seule et même école (2).

La Vallée-Poussin a montré que les Dârstântika dénoncés souvent comme hérétiques dans la *Vibhâsâ* sont très probablement des Sautrântika (3).

K'ouei-ki reprend les traditions citées par Paramârtha et ajoute quelques renseignements sur l'origine de la secte. Un maître nommé Pûrna développait surtout l'Abhidharma et le Vinaya. Il s'ensuivit une réaction chez certain moines qui firent sécession en prenant pour patron Ananda, le grand maître des Sûtra (4).

Nous ne savons rien de leur domaine, si ce n'est que Hiuan-tsang trouva à Çrughna, près de Sthâneçvara, un maître qui lui enseigna la doctrine des Sautrântika (5).

Nous ne savons rien non plus de leur littérature.

Vasumitra dit que la doctrine des Sautrântika était très proche de celle des Sarvâstivâdin.

Voici les thèses qu'on leur attribue :

(1) Demiéville : *Origine des sectes bouddhiques*, pp. 23 et 63.
(2) Schiefner : *Târanâtha*, p. 273.
(3) L. V. P. : *Koça*, Introduction, pp. LII-LV.
(4) K'ouei-Ki, II, pp. 9 b-10 a.
(5) Watters : *Yuan-chwang's travels*, I, p. 321.

1°) Les cinq agrégats (*skandha*) transmigrent (*samkrânti*) d'une existence à l'autre (1).

2°) Hors de la Voie (*mârga*), il n'y a pas de cessation (*nirodha*) définitive des agrégats (*skandha*) (2).

C'est un corollaire de la thèse précédente.

3°) L'individu (*pudgala*) n'existe pas au sens absolu (*paramârtha*) (3).

Bien que Vasumitra affirme le contraire, c'est ici Bhavya qui doit avoir raison. En effet, la doctrine *pudgalavâdin* est bien connue, mais on l'attribue toujours aux Vâtsîputrîya et aux Sammatîya, et jamais aux Sautrântika. Pourtant ceux-ci sont très connus des Sarvâstivâdin. S'ils avaient effectivement soutenu cette opinion comme le veut Vasumitra, Vasubandhu et Saṃghabhadra d'une part, la *Vibhâsâ* de l'autre n'auraient pas manqué de nous le faire connaître dans les longs passages de leurs ouvrages où ils dénoncent le *pudgalavâda* en l'attribuant formellement aux Vâtsîputrîya, comme le font aussi le *Kathâvatthu* et le *Satyasiddhiçâstra* (4). D'autre part, cette thèse renforcerait inutilement la première, qui suffit à expliquer la continuité dans le mécanisme de rétribution des actes. K'ouei-ki commente ce passage de Vasumitra en distinguant cette thèse de celle des Sammatîya, etc., qui soutenaient que le *pudgala* n'est ni identique ni différent des *skandha* (5).

4°) Les agrégats (*skandha*) ont racine et fin (*mûlânta*). Les agrégats n'ont qu'une saveur (*ekarasa*) (6).

Selon K'ouei-ki, une conscience mentale (*manovijñâna*) subtile (*sûksma*) persistante assurerait la continuité des agrégats, constituerait leur racine et leur fin et leur communiquerait cette saveur unique (7).

5°) Dans l'état de profane (*prthagjana*) il y a aussi des choses nobles (*ârya dharma*) (8).

6°) Les quatre Agrégats (*skandha*) sont fixés à leur nature propre (*svabhâva*) (9).

Faute de commentaire, la signification de cette proposition reste inconnue. Peut-être faut-il la rapprocher de la 4e ci-dessus, les quatre premiers agrégats étant déterminés par le cinquième, agrégat de la conscience (*vijñânaskandha*) qui, identique à la conscience mentale (*manovijñâna*), constituerait leur nature propre.

7°) Les agrégats (*skandha*) sont pourvus des fautes fondamentales (*mûlâpatti*) (10).

Faute de commentaire, il n'est pas possible de retrouver le sens véritable de cette thèse. Selon l'*Abhidharmakoçaçâstra*, les fautes fondamentales (*maulî âpatti*) sont celles capables de faire déchoir (*patanîya*) de la dignité de moine, c'est-à-dire l'incontinence, le vol important, le meurtre d'un homme et le mensonge relatif aux pouvoirs surnaturels (11). Faut-il entendre que, tant que les agrégats ne sont pas définitivement détruits, on est exposé à commettre ces fautes ?

(1) VASUMITRA, thèse 1 ; BHAVYA, thèse 1 ; VINÎTADEVA, thèse 1.
(2) VASUMITRA, thèse 2 ; BHAVYA, thèse 2 ; VINÎTADEVA, thèse 3.
(3) BHAVYA, thèse 4 ; VASUMITRA, thèse 5, dit le contraire, de même VINÎTADEVA, thèse 1 des Vibhajyavâdin, qui suivent immédiatement les Sankrântivâdin.
(4) L. V. P. : *Koça*, chap. IX. Saṃghabhadra : T.S. 1562 et 1563, chap. IX ; *Vibhâsa* : T.S. 1545, pp. 288 b, 42 ab, 110 b ; *Kathâvatthu*, I, 1 ; *Satyasiddhiçâstra* : T. S. 1646, p. 259 a ; *Vibhâsâ* : T. S. 1545, p. 288 b attribue aux Dârstântika la thèse selon laquelle le *pudgala* est fictif.
(5) K'OUEI-KI, III, p. 48 ab.
(6) VASUMITRA, thèse 3.
(7) K'OUEI-KI, III, p. 47 ab. Cf. aussi L. V. P. : *Koça*, Introduction, pp. LIII, LIV.
(8) VASUMITRA, thèse 4.
(9) VINÎTADEVA, thèse 2.
(10) BHAVYA, thèse 3.
(11) L. V. P. : *Koça*, IV, p. 95 et n. 2.

8°) Tout (*sarva*) est impermanent (*anitya*) (1).

Ceci confirme la thèse 3 ci-dessus.

9°) Les incomposés (*asaṃskṛta*) n'existent pas réellement (2).

Les incomposés ne sont pas des entités réelles et distinctes, mais de pures absences. L'espace est l'absence de tangible (*sprastavya*). Le *pratisaṃkhyânirodha* ou *nirvâna* est l'absence de tendance (*anuçaya*) et d'existence (*bhava*) obtenue à l'aide de la sagesse (*prajñâ*). L'*apratisaṃkhyânirodha* est l'absence de naissance de choses futures obtenue par l'absence de causes et indépendamment de la force de la sagesse.

10°) Les choses (*dharma*) passées (*atîta*) et futures (*anâgata*) n'existent pas réellement (3).

Si elles existaient réellement, les composés (*saṃskṛta*) existeraient toujours et seraient donc éternels, ce qui n'est pas.

11°) Les obtentions (*prâpti*) n'existent pas réellement (4).

Elles ne sont en effet perçues ni directement ni par leurs effets. Les deux théories par lesquelles les Sarvâstivâdin expliquaient le mécanisme de la rétribution de l'acte sont donc réfutées.

12°) Le mécanisme de la rétribution de l'acte est expliqué par la théorie des semences (*bîja*) (5).

La semence (*bîja*) est l'ensemble des cinq agrégats (*skandha*) capable de produire un fruit soit immédiatement soit après un certain temps, grâce à la série : « La série (*saṃtati*), c'est les *saṃskâra* du passé, du présent et de l'avenir, en relation de causalité, qui constituent une série ininterrompue. Le *parinâma*, ou évolution de la série, c'est la modification (*anyathâtva*) de la série, le fait que la série naît différente d'elle-même à chaque moment. Le *viçesa*, ou terme culminant de cette évolution, c'est le moment de la série qui possède la capacité de produire immédiatement le fruit. »

13°) Il n'y a que quatre caractéristiques (*lakṣaṇa*) des composés (*saṃskṛta*), la durée ne faisant qu'un avec la modification (*sthityanyathâtva*) (6).

Le *Sûtra* auquel ils se réfèrent ne mentionne que trois caractéristiques (7), comme le reconnaît Vasubandhu.

14°) Le sans-information (*avijñapti*) n'existe pas réellement (8).

En effet, l'*avijñapti* « consiste seulement à ne plus faire une action après s'être engagé à ne pas la faire ; ... est une chose qui existerait en raison des grands éléments passés... or les *dharma* passés n'existent plus ; ... l'*avijñapti* n'a pas nature de *rûpa*... » car elle n'est pas « susceptible de heurt » (*apratigha*).

15°) La faculté vitale (*jîvitendriya*) n'existe pas réellement (9).

« C'est une certaine puissance que l'acte d'une existence antérieure place dans l'être au moment de la conception, puissance par laquelle, pendant un temps déterminé, les *skandha* se renouvelleront en cette série homogène qui constitue une existence (*nikâyasabhâga*). »

16°) L'acte corporel (*kâyakarman*) n'existe pas réellement (10).

(1) Bhavya, thèse 5.
(2) L. V. P. : *Koça*, pp. 278-287.
(3) L. V. P. : *Koça*, V, pp. 49-50.
(4) L. V. P. : *Koça*, II, pp. 181 sq.
(5) L. V. P.: *Koça*, II, pp. 183-185.
(6) L. V. P. : *Koça*, II, pp. 223-224.
(7) T. S. 99 p. 83 c. *Anguttaranikâya*, III, 47 ; P. T. S., I, p. 152 ; *Kathâvatthu*, I, 1.
(8) L. V. P. : *Koça*, IV, p. 14.
(9) L. V. P. : *Koça*, II, p. 215-217.
(10) L. V. P. : *Koça*, IV, p. 12.

« L'acte corporel, c'est l'acte qui a pour objet le corps... : c'est-à-dire la volition (*cetanâ*) qui met le corps en activité... de diverses manières : elle procède en s'appuyant sur cette porte qu'est le corps, et est donc nommée acte corporel. »

17°) L'œil (*caksus*) ne voit pas les formes (*rûpa*) (1).

« Il n'y a là ni organe qui voit, ni visible qui est vu ; il n'y a là aucune action de voir, aucun agent qui voit ; ce n'est que jeu de causes et d'effets ».

18°) La pensée (*citta*) et le corps (*kâya*) muni de ses organes (*indriya*) sont mutuellement semences (*bîja*) (2).

« Lorsqu'une personne naît dans l'Arûpyadhâtu, le *rûpa*, ou matière, se trouve coupé pour une longue période : si cette personne renaît ensuite dans le Kâmadhâtu ou dans le Rûpadhâtu, son nouveau *rûpa* ne procède pas de la série de *rûpa* interrompue longtemps auparavant, mais bien de la pensée. De même la pensée de sortie de recueillement n'a pas pour cause la pensée antérieure au recueillement : elle naît du « corps muni d'organes » (*sendriyakâya*) ».

19°) Il n'y a pas de cause coexistante (*sahabhûhetu*) (3).

On ne constate la relation de cause à effet que dans les cas où la cause est antérieure à l'effet, jamais lorsqu'elle est coexistante à l'effet.

20°) Les incomposés (*asamskrta*) ne sont pas causes (*hetu*) (4).

Les *Sûtra* enseignent en effet que les causes (*hetu*) et les conditions (*pratyaya*) sont impermanentes (*anitya*), et par conséquent composées (*samskrta*).

21°) L'omniscience (*sarvajñâna*) du Buddha s'exerce par vision directe (*sâksâtkâra*) sur toutes choses, y compris celles du passé et de l'avenir, et non par déduction ou divination (5).

22°) Chez les êtres immatériels (*arûpin*), la série mentale de la pensée (*citta*) et des mentaux (*caitta*) n'a pas de point d'appui qui lui soit extérieur (6).

La pensée et les mentaux s'appuient l'un sur l'autre. La série mentale d'une nouvelle existence est « projetée » par une cause et, si celle-ci est dépourvue d'attachement à la matière, la série mentale renaîtra et existera sans relations avec la matière.

23°) La figure (*samsthâna*) n'est pas une chose distincte et en soi (*anyad dravyam*), mais seulement une désignation (*prajñapti*) (7).

Si la figure était une chose en soi, elle serait perçue par deux organes. Or la figure est une partie de la forme (*rûpa*) qui est définie comme l'objet particulier de l'œil. Comme on voit de nombreuses figures dans une figure complexe, il y aurait donc plusieurs formes (*rûpa*) dans un même lieu, ce qui est impossible. Il n'y a pas d'atomes de figure.

24°) La volition (*cetanâ*) n'est pas acte mental (*manaskarman*) (8).

Il n'y a pas d'acte mental en dehors de la convoitise (*abhidhyâ*), de la méchanceté (*vyâpâda*) et de la vue fausse (*mithyâdrsti*).

25°) L'atome est étendu, il comporte division spatiale (*digbhâgabheda, digvibhâga*). Les atomes se touchent et se heurtent en raison de leur étendue (*digdeçabheda-pratighâta*) (9).

(1) L. V. P. : *Koça*, I, p. 86.
(2) L. V. P. : *Koça*, II, p. 212. *Siddhi*, pp. 183 et 207 : les agrégats (*skandha*) sont parfumables (*vâsya*) et portent les germes (*bîja*).
(3) L. V. P. : *Koça*, II, p. 253.
(4) L. V. P. : *Koça*, II, pp. 277-287.
(5) L. V. P. : *Koça*, II, pp. 304-305.
(6) L. V. P. : *Koça*, III, p. 6.
(7) L. V. P. : *Koça*, IV, pp. 8-11.
(8) L. V. P. : *Koça*, IV, pp. 169-170 et 136.
(9) L. V. P. : *Siddhi*, p. 39.

26°) La condition en qualité d'objet (*âlambanapratyaya*), c'est les atomes (*paramânu*) agglomérés (*samghatita*) (1).

Lorsque la connaissance visuelle (*caksurvijñâna*) connaît la couleur (*varna*), elle n'atteint pas les atomes, mais seulement leur agglomération, puisqu'elle prend l'aspect de cette agglomération (*tadâkâratvât*) : on voit une masse de bleu, non pas des atomes de bleu.

27°) Les quatre caractéristiques (*laksana*) sont attribuées au moment (*ksana*) et à un certain état prolongé (2).

28°) Les six consciences actuelles (*pravrttivijñâna*) sont des germes (*bîja*) (3).

29°) La conscience mentale (*manovijñâna*), à l'état subtil (*sûksma*), subsiste dans le recueillement de cessation (*nirodhasamâpatti*) (4).

30°) Les cinq consciences (*vijñâna*) sensorielles n'ont pas de support (*âçraya*) simultané (*sahabhû*). C'est un moment antérieur de l'organe sensoriel (*indriya*) qui engendre la conscience postérieure. Il en va de même de la conscience mentale (*manovijñâna*) (5).

31°) Il n'y a pas, chez les Dieux Inconscients (*asamjñideva*), de croyance au soi (*âtmagrâha*) actuelle, mais les germes (*bîja*) de la croyance au soi demeurent dans l'état d'inconscience. Donc cet état comporte croyance au soi (6).

32°) La contemplation (*samâdhi*) n'est pas une chose à part mais les pensées qui ont un seul objet (*cittâny evaikâlambanâni*), car le *Sûtra* dit que, parmi les trois enseignements (*çiksâ*), l'enseignement de la pensée supérieure (*adhicittam çiksâ*) est la concentration de la pensée (*cittaikâgratâ*) (7).

(1) *Ibid.*, p. 43.
(2) *Ibid.*, p. 67.
(3) *Ibid.*, p. 117.
(4) *Ibid.*, pp. 142, 202-203 et 211. La p. 207 dit le contraire, très probablement à tort (Cf. thèses 18 et 22 ci-dessus).
(5) *Ibid.*, p. 282.
(6) *Ibid.*, p. 284.
(7) *Ibid.*, p. 313 ; *Koça*, VIII, p. 129.

CHAPITRE XXIII

Les Dârstântika

Bien que, comme le remarque La Vallée-Poussin (1), les Dârs*t*ântika semblent être identiques aux Sautrântika, ce qu'affirme Târanâtha (2), il est peut-être plus prudent de les traiter séparément. En effet, Vasubandhu et la *Vibhâsâ* connaissent distinctement les Dârs*t*ântika et les Sautrântika. Il est donc possible que les Dârs*t*ântika aient été l'une des écoles, et même la principale, des Sautrântika, mais qu'il y avait entre eux une différence, si légère soit-elle.

Les Dârs*t*ântika devaient leur nom à leur usage fréquent des comparaisons (*dṛstânta*) comme le montrent les quelques fragments de leur littérature qui nous sont parvenus.

Voici donc les thèses qui leur sont attribuées :

1°) La matière (*rûpa*) n'est pas cause semblable (*sabhâgahetu*) de la matière (3).

2°) La matière (*rûpa*) des Arhant et la matière externe (*bâhya*), c'est-à-dire les cinq objets des sens, sont purs (*anâsrava*) parce qu'ils ne sont pas le support (*âçraya*) des impuretés (*âsrava*) (4).

3°) Il y a quatre sortes d'actes (*karman*) par rapport à la fixation (*niyâma*) : *a*) acte fixé quant à l'époque de la rétribution, non fixé quant à la rétribution ; *b*) acte fixé quant à la rétribution, non fixé quant à l'époque de la rétribution ; *c*) acte fixé aux deux points de vue ; *d*) acte non fixé aux deux points de vue (5).

4°) La convoitise (*abhidhyâ*), la méchanceté (*vyâpâda*) et la vue fausse (*mithyâdṛṣṭi*) sont des actes mentaux (*manaskarman*) car le *Samcetanîyasûtra* les considère comme des actes (6).

5°) Dans les trois premières méditations (*dhyâna*), la faculté de bonheur (*sukhendriya*) est seulement corporelle (*kâyika*) et non mentale (*caitasika*) (7).

6°) L'hérésie individualiste (*satkâyadṛṣṭi*) est sans objet réel (8).

L'hérésie individualiste consiste à croire que le principe personnel (*âtman*) et ce qui le concerne (*âtmanya*) existent réellement. Comme au sens absolu (*paramârthena*) il n'existe ni *âtman* ni *âtmanya*, l'hérésie individualiste est donc sans objet. Il en va de même d'un homme qui, voyant une corde, pense : « C'est un serpent », ou qui, voyant un tronc d'arbre, pense : « C'est un homme ».

7°) La connaissance (*jñâna*) n'est pas simultanée à la conscience (*vijñâna*) (9).

8°) C'est l'ensemble des agrégats (*skandha*) qui voit les formes (*rûpa*) (10).

(1) L. V. P. : *Koça*, Introduction, pp. LII-LV ; *Siddhi*, pp. 221-224.
(2) SCHIEFNER : *Târanâtha*, p. 274.
(3) L. V. P. : *Koça*, II, p. 256. Cf. thèse 19 des Sautrântika.
(4) L. V. P. : *Koça*, IV, p. 19.
(5) L. V. P. : *Koça*, IV, pp. 116-117.
(6) L. V. P. : *Koça*, IV, p. 136. Cf. thèse 24 des Sautrântika.
(7) L. V. P. : *Koça*, VIII, p. 151.
(8) T. S. 1545, p. 36 a.
(9) *Ibid.*, p. 44 b. Aucune explication n'en est donnée.
(10) *Ibid.*, p. 61 c. Cf. ci-dessus thèse 17 des Sautrântika.

9°) Les causes (*hetu*) et les conditions (*pratyaya*) ne sont pas des réalités (1).

En effet, la loi de production mutuelle (*pratîtyasamutpâda*) enseigne que l'ignorance (*avidyâ*) conditionne les compositions psychiques (*saṃskâra*). Or ces dernières sont caractérisées comme multiples et diverses, tandis que l'ignorance est caractérisée comme unique. Ce qui est unique ne peut être condition de ce qui est multiple. Donc la condition et la causalité ne sont pas des réalités.

10°) Il y a deux tendances (*anuçaya*) universelles (*sarvatraga*) : l'inscience (*avidyâ*) et la soif d'existence (*bhavatṛsnâ*) (2).

En effet, les racines (*mûla*) de la production mutuelle (*pratîtyasamutpâda*) sont ce que l'on appelle des universels (*sarvatraga*). Or l'inscience (*avidyâ*) est la racine de la production mutuelle qui en constitue la limite antérieure, et la soif d'existence (*bhavatṛsnâ*) est la racine qui en constitue la limite postérieure.

11°) Hors de la volition (*cetanâ*), il n'y a pas de cause de rétribution (*vipâkahetu*). Hors de la sensation (*vedanâ*), il n'y a pas de fruit de rétribution (*vipâkaphala*) (3).

12°) Bien que toutes les choses naissent en raison de causes (*hetu*), elles cessent sans cause (4).

Exemples : lorsque un archer lance une flèche, elle retombe bientôt sur le sol ; de même, la roue du potier qui s'arrête après un certain temps. Dans les deux cas, la chute ou l'arrêt, c'est-à-dire la cessation du mouvement, se sont produits d'eux-mêmes, sans cause.

13°) Les tendances (*anuçaya*) ne prennent croissance (*anuçayana*) ni dans leurs objets (*âlambana*) ni dans les choses associées à la pensée (*cittasamprayukta*) (5).

Si les tendances prenaient croissance dans leurs objets, il faudrait qu'elles prennent également croissance dans un autre monde (*dhâtu*) et dans les choses pures (*anâsrava dharma*) lorsque ceux-ci sont leurs objets. Si elles prenaient croissance dans les choses associées à la pensée, elles ne seraient jamais abandonnées ou bien, si elles étaient quand même abandonnées, elles prendraient toujours croissance, car on ne peut disjoindre définitivement la pensée de ce qui lui est associé.

14°) C'est la pensée (*citta*) pourvue de tous les obstacles (*âvarana*) qui obtient la délivrance (*vimukti*) (6).

15°) Les trois cessations (*nirodha*) sont dépourvues de réalité (7).

Il s'agit de la cessation au moyen de la connaissance discriminative (*pratisaṃkhyânirodha*), de la cessation sans connaissance discriminative (*apratisaṃkhyânirodha*) et de la cessation due à l'impermanence (*anityatânirodha*). Aucune démonstration n'est donnée de cette thèse (8).

16°) Le rêve (*svapna*) n'a pas de réalité (9).

L'expérience commune le prouve. Ainsi, dans un rêve, on voit des aliments et des boissons à profusion et l'on en use jusqu'à ce que l'on soit complètement rassasié et désaltéré. Mais dès qu'on s'est éveillé, on a faim, on a soif, le corps est sans force et faible.

(1) *Ibid.*, pp. 79 a, 680 bc et 833 a.
(2) *Ibid.*, p. 90 c.
(3) *Ibid.*, pp. 96 a, 741 b.
(4) *Ibid.*, pp. 103 c et 105 a.
(5) *Ibid.*, p. 110 a.
(6) *Ibid.*, p. 141 b.
(7) *Ibid.*, p. 161 a.
(8) Voir la thèse 9 des Sautrântika.
(9) T. S. 1545, p. 193 b.

17°) Les caractéristiques (*laksana*) des composés (*samskrta*) ne sont pas des substances (*dravya*) réelles (1).

En effet, ces caractéristiques sont comprises dans les compositions disjointes de la pensée (*cittaviprayuktasamskâra*), qui ne sont pas des substances réelles.

18°) L'instant (*ksana*) est dépourvu des trois caractéristiques (*laksana*) de naissance (*utpâda*), déclin (*vyaya*) et cessation (*nirodha*) (2).

Si l'instant possédait ces trois caractéristiques, il faudrait qu'il naisse, décline et cesse à la fois, ce qui est impossible.

19°) L'entendement (*cetanâ*) et le langage mental (*manojalpa*) sont seulement pensée (*citta*) (3).

20°) La nature de profane (*prthagjanatva*) n'existe pas en tant que réalité (4).

21°) Toutes les souillures (*kleça*) sont entièrement mauvaises (*akuçala*) (5).

22°) Le profane (*prthagjana*) ne peut pas abandonner les souillures (*kleça*) (6).

23°) Il y a raisonnement (*vitarka*) et réflexion (*vicâra*) depuis le monde de la concupiscence (*kâmadhâtu*) jusqu'au monde des Dieux Akanistha (7).

Les Dârstântika s'appuient sur le *Sûtra* qui définit le raisonnement comme la nature grossière (*sthûla*) de la pensée (*citta*) et la réflexion comme la nature subtile (*sûksma*) de la pensée. Or cette double nature de la pensée se manifeste dans les trois mondes (*dhâtu*), donc on trouve raisonnement et réflexion dans les trois mondes.

24°) Les choses (*dharma*) naissent graduellement (*anupûrvena*) et non d'un seul coup (8).

25°) Les liens (*samyojana*) existent réellement, mais leurs objets (*vastu*) et l'individu (*pudgala*) sont irréels (9).

Les objets des liens sont irréels parce que les objets (*visaya*) pourvus ou dépourvus d'impuretés ne sont pas fixés (*niyata*). Ainsi, une honnête femme, parée de toutes sortes de bijoux et d'ornements, va à une réunion mondaine. Sa vue éveille chez les autres des sentiments très divers : admiration, convoitise, haine, envie, dégoût, chagrin, indifférence, selon les tendances personnelles de chacun.

26°) La passion (*râga*) et l'aversion (*pratigha*) sont les seuls facteurs de continuité (*samtati*) de la série vitale, d'une existence à l'autre (10).

Au moment de la conception, le Gandharva dont la présence est nécessaire, éprouve toujours une double pensée : il aime l'un de ses parents et hait l'autre. C'est pourquoi la passion et l'aversion sont les seuls facteurs de la réincarnation qui assurent la continuité de la série vitale.

27°) Seul celui qui dompte les souillures (*kleça*) obtient une renaissance supérieure (11).

28°) Tous les actes (*karman*) peuvent être renversés (12).

Même les actes dits irrémissibles (*ânantaryakarman*) peuvent être renversés, sans quoi la suprématie des bons actes des Dieux Akanistha ne serait plus une

(1) *Ibid.*, pp. 198 a et 977 b.
(2) *Ibid.*, p. 200 a.
(3) *Ibid.*, p. 216 b.
(4) *Ibid.*, p. 231 b.
(5) *Ibid.*, p. 259 c.
(6) *Ibid.*, p. 264 b.
(7) *Ibid.*, pp. 269 b et 462 c.
(8) *Ibid.*, pp. 270 a et 463 a.
(9) *Ibid.*, p. 288 b.
(10) *Ibid.*, p. 309 a. Cf. L. V. P. : *Koça*, III, pp. 50-51.
(11) *Ibid.*, p. 355 a.
(12) *Ibid.*, pp. 359 b et 593 b.

suprématie. Par conséquent, tous les actes peuvent être rachetés par de bonnes actions.

29°) Le sans-information (*avijñapti*) n'existe pas (1).

Autrement dit, il n'y a pas de matière (*rûpa*) dans le domaine de l'objet mental (*dharmâyatana*).

30°) Le temps (*kâla*) est distinct des compositions (*samskâra*) (2).

En effet, le temps est permanent (*nitya*), alors que les compositions sont impermanentes (*anitya*). Les compositions sont dans le temps comme un fruit dans un vase. De même que le fruit peut sortir de ce vase-ci et entrer dans cet autre, ou comme des hommes nombreux sortent d'une maison et entrent dans une autre, les compositions sortent du futur (*anâgata*) et entrent dans le présent (*pratyutpanna*), puis sortent du présent et entrent dans le passé (*atîta*).

31°) Les Vérités (*satya*) sont ainsi définies. La Vérité de la douleur (*duhkha*) est le nom (*nâman*) et la matière (*rûpa*). La Vérité de l'origine (*samudaya*) est les actes (*karman*) et les souillures (*kleça*). La Vérité de la cessation (*nirodha*) est l'épuisement (*ksaya*) des actes et des souillures. La Vérité de la Voie (*mârga*) est le calme (*çamatha*) et le discernement (*vipaçyanâ*) (3).

32°) Les six consciences (*vijñâna*) ayant chacune des objets distincts, la conscience mentale (*manovijñâna*) n'a pas pour objet ceux des cinq consciences sensorielles (4).

33°) Les six consciences (*vijñâna*) n'ayant que des objets extérieurs n'ont pour objets ni les facultés (*indriya*) internes ni les consciences elles-mêmes (5).

34°) Les obtentions (*prâpti*) et les non-obtentions (*aprâpti*) n'existent pas réellement (6).

Les obtentions ne sont que pures désignations (*prajñapti*). Quand les êtres (*sattva*) n'abandonnent pas les choses, on dit qu'il y a obtention. Quand ils abandonnent les choses, on dit qu'il y a non-obtention (*aprâpti*). Il en est de même de l'ensemble des cinq doigts, que l'on nomme la main.

35°) La patience (*ksânti*) qui fait partie de la compréhension claire (*abhisamayântika*) a nature de connaissance (*jñânatva*) (7).

Lorsque la connaissance pure (*anâsrava*) a, au début, pour objet (*visaya*) la chute, on l'appelle *ksânti*. Lorsque, ensuite, elle a pour objet la stabilité (*sthiti*), on l'appelle *jñâna*.

36°) Si une pensée (*citta*) est pourvue de connaissance (*jñâna*) elle est dépourvue d'ignorance (*ajñâna*). Si une pensée est pourvue d'incertitude (*vicikitsâ*), elle est dépourvue de certitude (*niyâma*). Si une pensée est pourvue de grossièreté (*sthûlatâ*), elle est dépourvue de subtilité (*sûksmatâ*) (8).

37°) Les moyens d'existence corrects (*samyagâjîva*) et faux (*mithyâjîva*) sont des substances distinctes des paroles (*vâc*) et des actes (*karman*) (9).

En effet, le Buddha a dit dans un *Sûtra* que chacun des huit membres de la Voie a une substance propre et distincte.

38°) La création magique (*nirmâna*) est irréelle (10).

(1) *Ibid.*, pp. 383 b et 634 b. Cf. ci-dessus thèse 14 des Sautrântika.
(2) *Ibid.*, p. 393 a, 700 a. Voir *Kathâvatthu*, XV, 3, thèse anonyme : les trois moments (*addhâ*) du temps, c'est-à-dire le passé, le présent et le futur, sont parfaits (*parinipphanna*).
(3) T. S. 1545, p. 397 b.
(4) *Ibid.*, p. 449 a.
(5) *Ibid.*, p. 449 a.
(6) *Ibid.*, pp. 479 a et 550 c.
(7) *Ibid.*, p. 489 b.
(8) *Ibid.*, p. 547 b.
(9) *Ibid.*, p. 604 c.
(10) *Ibid.*, p. 700 a. Cf. L. V. P. : *Koça*, III, pp. 9-11.

39°) Le contact (*sparça*) est irréel (1).

En effet, le *Sûtra* dit : « L'œil (*caksus*) et la forme (*rûpa*) produisent la connaissance visuelle (*caksurvijñâna*). L'ensemble des trois forme le contact (*sparça*) ». Hors de l'œil, de la forme et de la conscience visuelle, il n'y a pas de réalité extérieure que l'on puisse appeler contact.

40°) Il subsiste une pensée (*citta*) subtile (*sûksma*) dans le recueillement de cessation (*nirodhasamâpatti*) (2).

S'il ne subsistait aucune pensée dans le recueillement de cessation, la faculté vitale (*jîvitendriya*) serait alors interrompue, autrement dit il y aurait mort (*marana*) pour le méditant.

41°) Il y a recul (*parihâni*) de celui qui est en recueillement de cessation (*nirodhasamâpatti*) (3).

C'est un corollaire de la thèse précédente (4) selon laquelle tous les actes sont réversibles. Dans ce cas, le recul est toujours possible.

42°) Il y a mélange des méditations (*dhyâna*) (5).

Les méditations se parfument mutuellement.

43°) On entre dans la fixation (*niyâma*) en méditant seulement sur la douleur des composés (*samskâraduhkhatâ*) (6).

44°) Les trois catégories (*râçi*) d'êtres se rencontrent de l'enfer Avicî au ciel des Akanistha (7).

Ce sont les trois catégories d'êtres : ceux prédestinés au salut, ceux prédestinés à la perte, ceux qui ne sont pas prédestinés.

45°) Les noms (*nâman*), les phrases (*pada*) et les phonèmes (*vyañjana*) n'existent pas réellement et ont le son (*çabda*) pour nature propre (*svabhâva*) (8).

46°) La pensée (*citta*) et les choses (*dharma*) mentales (*caitta*) ne se produisent pas en même temps (9).

De même que des marchands en troupe, traversant un défilé entre des montagnes escarpées, marchent l'un derrière l'autre et non pas deux par deux, les pensées et les mentaux se produisent les uns après les autres.

47°) Le raisonnement (*vitarka*) et la réflexion (*vicâra*) sont pensée (*citta*) (10).

48°) Il y a des connaissances (*jñâna*) dont les objets (*âlambana*) n'existent pas (11).

Lorsque l'objet d'une connaissance est de nature illusoire (*mâyâ*), qu'il s'agisse d'une cité de Gandharva, d'un cercle de feu [produit par un point lumineux tournant rapidement], d'un mirage (*mrgatrsnâ*), etc..., la connaissance qui en résulte n'a pas de domaine objectif (*visaya*).

49°) Il n'y a ni moment exact de la production ni moment exact de la cessation (12).

Les composés (*samskrta*) n'existent qu'en deux temps : quand ils ne sont pas encore produits et quand ils ont été déjà produits, ou quand ils n'ont pas encore cessé et quand ils ont déjà cessé.

(1) T. S. 1545, p. 760 a.
(2) *Ibid.*, pp. 774 a et 775 a.
(3) *Ibid.*, pp. 773 c-774 a.
(4) Thèse 28.
(5) T. S. 1545, p. 879 c.
(6) *Ibid.*, p. 928 a. Cf. L. V. P. : *Koça*, VI, p. 125.
(7) T. S. 1545, p. 930 c. Cf. L. V. P. : *Koça*, III, p. 137.
(8) *Ibid.*, p. 70 a.
(9) *Ibid.*, p. 79 c.
(10) *Ibid.*, p. 218 c.
(11) *Ibid.*, p. 228 b.
(12) *Ibid.*, pp. 141 b et 919 b.

50°) Les images réfléchies sur une surface d'eau ou dans un miroir n'ont pas d'existence réelle (1).

Le visage n'entrant pas dans le miroir, et le miroir ne se trouvant pas dans le visage, comment alors le miroir pourrait-il produire des images réelles du visage ?

51°) Les sons (*çabda*) n'ont pas d'existence réelle (1).

Tous les sons, ayant une nature (*bhâva*) instantanée (*ksanika*), se produisent et cessent en un même lieu et en un même instant. Comment alors pourraient-ils parvenir dans une vallée, etc., et y produire de l'écho ?

52°) Les pensées (*citta*) sont conditions semblables et immédiates (*samantara-pratyaya*) par rapport aux pensées et non par rapport aux mentaux (*caitta*). Les mentaux sont conditions semblables et immédiates par rapport aux mentaux et non par rapport aux pensées (2).

53°) La sagesse (*prajñâ*) bonne (*kuçala*) et impure (*sâsrava*) conjointe (*sam-prayukta*) avec la conscience mentale (*manovijñâna*) n'est jamais vision (*darçana*) (3).

54°) Les actes corporel (*kâyakarman*), vocal (*vâkkarman*) et mental (*mano-karman*) ne sont que le seul (*eka*) entendement (*cetanâ*) (4).

55°) Sur les terres (*bhûmi*) ayant des membres proches (*antikânga*), il n'y a que des choses (*dharma*) bonnes (*kuçala*) (5).

56°) Les objets créés magiquement (*nirmânavastu*) n'ont pas d'existence réelle (6).

S'ils existaient réellement, pourquoi dirait-on qu'ils sont créés magiquement ?

57°) Il n'y a pas de mort prématurée (*akâlamarana*) (7).

Cette thèse s'appuie sur le *Sûtra* qui dit : « On ne peut remédier à la mort ».

58°) Dans le recueillement sans perception (*asamjñâsamâpatti*), la pensée (*citta*) subtile (*sûksma*) n'a pas cessé (*niruddha*) (8).

S'il n'y avait pas de pensée dans le recueillement sans perception, la faculté vitale (*jîvitendriya*) serait détruite et il faudrait nommer cet état mort et non pas recueillement.

59°) La déchéance (*parihâni*) n'a pas de nature propre (*svabhâva*), elle n'est que désignation (*prajñapti*) (9).

Dans le corps, il y avait auparavant de bons (*kuçala*) mérites (*punya*). Maintenant, par suite de circonstances fortuites, ils sont perdus. Quelle est la nature propre de ces choses ? De même si, à un homme dont les richesses ont été dérobées par un voleur, quelqu'un demande : « Quelle est la nature des richesses que vous avez perdues ? », le propriétaire répondra : « Auparavant, je possédais ces richesses. A présent, un voleur me les a dérobées, et je n'ai plus aucune richesse. Comment saurais-je quelle nature elles ont ? ».

60°) L'abandon (*prahâna*) des racines de bien (*kuçalamûla*) n'a pas de nature propre (*svabhâva*) (10).

L'abandon des racines de bien n'est que la cessation (*nirodha*), l'absence de celles-ci.

(1) *Ibid.*, p. 390 c.
(2) *Ibid.*, p. 461 b.
(3) *Ibid.*, p. 502 a.
(4) *Ibid.*, p. 587 a.
(5) *Ibid.*, p. 693 c.
(6) *Ibid.*, p. 696 c et 700 a.
(7) *Ibid.*, p. 771 a.
(8) *Ibid.*, p. 772 c.
(9) *Ibid.*, p. 313 a.
(10) *Ibid.*, p. 182 c.

61°) Il existe une certaine matière (*rûpa*) qui n'est ni couleur (*varna*) ni figure (*samsthâna*), qui est produite par la pensée (*citta*). Elle met en mouvement la main et les autres membres. On la nomme acte d'information par le corps (*kâya-vijñaptikarman*) (1).

62°) C'est le moment antérieur qui parfume (*vâsayati*) le moment postérieur (2).

(1) L. V. P. : *Siddhi*, p. 48.
(2) *Ibid.*, pp. 183 et 186.

CHAPITRE XXIV

Les Vibhajyavâdin

La question des Vibhajyavâdin est l'une des plus difficiles du problème général des sectes. Voici comment elle se pose : les Vibhajyavâdin constituent-ils une secte distincte et nettement déterminée ou bien leur nom ne désigne-t-il qu'un groupe de sectes plus ou moins hétérogène ? Dans le premier cas, il s'agit encore de définir avec précision ce qu'ils sont, ainsi que les traits caractéristiques de leur histoire et de leur doctrine. Dans le second cas, il faut déterminer le ou les traits communs des sectes diverses désignées sous leur nom et définir, autant que possible, quelles sont ces sectes.

Depuis longtemps, les savants modernes se sont préoccupés de résoudre la question, sans parvenir à se mettre d'accord. Certains même, généralement les mieux renseignés sur les tenants et les aboutissants du problème, après une étude approfondie des données, se refusent à prendre parti (1).

Il faut avouer que la question est très embrouillée pour une bonne part du fait de commentateurs tardifs dont les informations n'étaient pas sûres, si même les renseignements qu'ils nous fournissent ne sont pas de simples hypothèses personnelles. Rappelons tout d'abord ce que signifie le mot Vibhajyavâdin : « celui qui parle, qui soutient la théorie des distinctions (*vibhajya*) », ou « celui qui soutient une théorie distincte, séparée, donc un hérétique ». Le sens du mot a varié certainement avec les auteurs qui l'ont employé (2).

A. — *Documents anciens*

1°) La *Vibhâsâ* des Sarvâstivâdin, qui date des environs de l'an 200 de notre ère, est à la fois le plus ancien et le plus important des documents concernant les Vibhajyavâdin, auxquels elle attribue un assez grand nombre de thèses que nous examinerons plus loin et qui forment une doctrine très éclectique. Les Vibhajyavâdin sont souvent, et seuls, opposés aux Yuktavâdin, c'est-à-dire à ceux qui enseignent des principes corrects,en l'occurrence les Sarvâstivâdin vaibhâsika (3). Dans ces passages, surtout dans les premiers cités en note, les Vibhajyavâdin apparaissent comme les hérétiques types, « ceux qui font des objections, qui soutiennent de mauvaises doctrines et qui attaquent la bonne doctrine ». Il semble donc que la *Vibhâsâ* désigne sous le nom de Vibhajyavâdin les hérétiques en général, ceux qui n'adhèrent pas à la doctrine défendue par elle, lorsque ses auteurs ne peuvent ou ne veulent pas définir avec plus de précision leurs adversaires. Le

(1) Voir : L. V. P. : *Koça*, Introduction, pp. LV-LVIII, essentiel car il cite la plupart des documents ; DUTT : *Early monastic Buddhism*, II, pp. 195-200 et 265-270 ; DEMIÉVILLE : *Origine des sectes bouddhiques*, p. 49, note qui résume les travaux de C. Akanuma et de T. Kimura.

(2) Cf. T. S. 1545, p. 738 a.

(3) T. S. 1545, pp. 43 a, 571 c et 138 c, 169 sq, 69 sq, etc...

mot Vibhajyavâdin est donc un terme général pour désigner ceux qui ne sont pas Sarvâstivâdin vaibhâsika et peut-être plus particulièrement un groupe de sectes que nous essaierons de définir plus loin.

Dans l'*Abhidharmakoçaçâstra*, Vasubandhu les définit ainsi : « Ceux qui admettent l'existence du présent et d'une partie du passé [à savoir de l'acte qui n'a pas porté son fruit] et l'inexistence du futur et d'une partie du passé [à savoir de l'acte qui a porté son fruit] ils sont tenus pour Vibhajyavâdin, ils n'appartiennent pas à l'école Sarvâstivâdin » (1). Les Kâçyapîya, dont on reconnaît ici la thèse fondamentale connue en toute certitude, sont donc des Vibhajyavâdin. Mais sont-ils les seuls Vibhajyavâdin ? Vasubandhu ne répond pas à cette question.

Saṃghabhadra, qui les distingue nettement des « augmentationistes » *pudgalavâdin*, des instantanéistes, des nihilistes et des Prajñaptivâdin, leur attribue l'opinion suivante : « Seuls existent le présent et l'acte passé qui n'a pas encore donné son fruit » (2). Il est donc d'accord avec Vasubandhu.

Vasuvarman, qui les distingue aussi des Prajñaptivâdin, leur attribue cette thèse : « Tous les composés (*saṃskṛta*) sont entièrement douloureux (*duḥkha*) parce qu'ils sont impermanents (*anitya*) » (3), ce qui est une thèse prajñaptivâdin.

Enfin, la 1re liste de Bhavya, dont l'origine est le Nord-Ouest de l'Inde, fief des Sarvâstivâdin, identifie les Vibhajyavâdin aux Sarvâstivâdin, ce qui est en contradiction formelle avec la *Vibhâṣâ* : « Parmi ceux-ci [les Sarvâstivâdin] même, il y en a plusieurs qui disent : « Les actes passés dont le fruit n'est pas tombé existent. Certains n'existent pas : ceux dont le fruit a été goûté, et le futur ». Parce que, ayant fait ces distinctions (*vibhajya*), ils en parlent, ceux-là précisément sont appelés Vibhajyavâdin ». Cette thèse est celle des Kâçyapîya, et l'auteur est sur ce point d'accord avec Vasubandhu et Saṃghabhadra.

2°) Les Theravâdin singhalais du Mahâvihâra se désignent plusieurs fois eux-mêmes sous le nom de Vibhajjavâdî (4).

Lors du concile de Pâṭaliputta, au roi Asoka qui lui demande quelle était la doctrine du Buddha, le président Tissa Moggaliputta répond que celui-ci était Vibhajjavâdî : « Kiṃ vâdî bhante Sammâsambuddhoti ? — Vibhajavâdî Mahârâjâti. Evaṃ vutte râjâ theraṃ pucchi : Vibhajavâdî Sammâsambuddhoti ». D'après le contexte, Tissa Moggaliputta veut dire par là que le Buddha n'était ni éternaliste (*sassatavâdî*), ni annihilationniste (*ucchedavâdî*), ni partisan de la survivance de la conscience (*saññivâdî*), ni partisan de la non-survivance de la conscience (*asaññivâdî*), etc..., mais qu'en face de chacun de ces grands problèmes, il adoptait une attitude prudente, distinguant (*vibhajja*) le pour et le contre de chaque doctrine (5). Mais cette explication tardive (Ve s. de notre ère) est peu satisfaisante, car tous les Bouddhistes étaient Vibhajjavâdî de cette façon. En effet, cette position est définie dans le célèbre *Brahmajâlasûtra* adopté par toutes les sectes. Elle ne pouvait donc servir à distinguer des autres une secte bouddhique, comme la tradition des Theravâdin du Mahâvihâra semble le faire. D'autre part, elle ne pouvait pas non plus servir de critère d'orthodoxie lors d'un concile bouddhiste, puisqu'elle était adoptée par toutes les parties en présence. Il est donc probable qu'au Ve s. de notre ère, les Theravâdin, et plus particulièrement peut-

(1) L. V. P. : *Koça*, V, p. 52 et Introduction p. LVI.
(2) T. S. 1563, p. 901 bc ; T. S. 1562, p. 630 c.
(3) T. S. 1647, p. 380 a.
(4) *Dîpavaṃsa*, XVIII, 41, 44 ; *Mahâvaṃsa*, V, 271 ; *Kathâvatthu-Aṭṭhakathâ*, début ; *Cullavagga*, pp. 72, 312 ; *Tikapaṭṭhâna-Aṭṭhakathâ*, pp. 366-367.
(5) *Mahâvaṃsa*, V, 271 ; *Kathâvatthu-Aṭṭhakathâ*, fin du *Nidâna*.

être ceux du Mahâvihâra, continuaient à se considérer comme Vibhajjavâdî, nom qu'ils avaient revendiqué comme exprimant leur position orthodoxe lors du concile tenu à Pâṭaliputra sous le règne d'Açoka au IIIe s. avant notre ère, soit 700 ans plus tôt, mais que le sens particulier de ce nom s'était perdu.

3°) La tradition des Sammatîya citée par Bhavya (3e liste) fait des Vibhajyavâdin une secte dissidente des Sarvâstivâdin, secte qui se serait ensuite scindée en : Mahîçâsaka, Dharmaguptaka, Tâmraçâtîya et Kâçyapîya. Notons dans ce groupe la présence des Kâçyapîya dont Vasubandhu, Saṃghabhadra et l'auteur de la Ire liste de Bhavya définissent la thèse fondamentale comme particulièrement vibhajyavâdin. Notons aussi que les Theravâdin singhalais, qui se désignent eux-mêmes sous le nom de Vibhajjavâdî appartiennent certainement au groupe ainsi défini ici, puisque leur étroite parentée avec les Mahîçâsaka est indéniable (1).

4°) La tradition des Mahâsâṅghika cités par Bhavya (2e liste) fait des Vibhajyavâdin l'un des trois groupes fondamentaux, à côté des Sthavira et des Mahâsâṅghika. Selon elle, le groupe des Vibhajyavâdin a quatre divisions : Mahîçâsaka, Kâçyapîya, Dharmaguptaka et Tâmraçâtîya. L'accord avec la tradition des Sammatîya, pourtant indépendante, est complet. Les mêmes remarques que précédemment doivent donc être faites.

Par conséquent, l'étude systématique comparative des données indiennes antérieures au Ve s. de notre ère montre que les quatre traditions distinctes (Sarvâstivâdin, Theravâdin, Sammatîya et Mahâsâṅghika) s'accordent ou ne sont pas en désaccord sur les points suivants :

1°) Les Vibhajyavâdin ne sont pas des Sarvâstivâdin.

2°) Les Kâçyapîya font partie des Vibhajyavâdin.

3°) Les Theravâdin, et par conséquent les Mahîçâsaka qui sont leurs plus proches parents, font également partie des Vibhajyavâdin.

4°) Les Dharmaguptaka, secte issue directement des Mahîçâsaka, font aussi partie des Vibhajyavâdin.

5°) Les Tâmraçâtîya, que nous connaissons mal, font aussi partie de ce groupe.

6°) Les Vibhajyavâdin représentent le groupe des Sthavira non Vâtsîputrîya qui rejeta le *sarvâstivâda*. A la suite du concile de Pâṭaliputra tenu sous Açoka, les Sthavira non Vâtsîputrîya se scindèrent en deux groupes : les Sarvâstivâdin, partisans du *sarvâstivâda*, et les Vibhajyavâdin, qui le rejetaient. Le chef des Vibhajyavâdin fut ce Tissa Moggaliputta que l'on doit identifier, comme l'a montré La Vallée-Poussin (2), avec le Maudgalyâyana qui critique le *sarvâstivâda* dans le *Vijñânakâya* de l'*Abhidharmapitaka* des Sarvâstivâdin (3). Il donne même son nom à la partie de cet ouvrage dans laquelle il est mis en cause et qui ouvre le traité. Plus tard, les Vibhajyavâdin se divisèrent eux-mêmes en plusieurs sectes. Il y eut d'abord, sans doute vers la fin du IIIe s. A. C., une scission en deux écoles : les Mahîçâsaka, partisans d'un rejet total du *sarvâstivâda*, et les Kâçyapîya, qui adoptèrent une position de compromis. Plus tard, des causes diverses provoquèrent l'apparition de divergences d'où résultèrent des écoles nouvelles : les Theravâdin de Ceylan, les Mahîçâsaka du Nord et du Sud, les Dharmaguptaka et les Tâmraçâtîya.

(1) Voir ci-dessous chap. XXIX.
(2) L. V. P. : *L'Inde au temps des Maurya*, pp. 133-139.
(3) T. S. 1539, pp. 531 a à 537 a.

B. — *Documents récents*

1°) Dans sa traduction chinoise du traité de Vasumitra, Paramârtha (1re moitié du VIe s.) rend le mot Prajñaptivâdin par *fen-pie-chouo-pou*, expression qui traduit plus exactement le terme Vibhajyavâdin. Dans son commentaire du même traité, il explique ce mot en disant que le fondateur de l'école des Prajñaptivâdin, Mahâkâtyâyana, établit des distinctions (*vibhajya*) dans l'enseignement de la secte-mère des Bahuçrutîya, d'où le nom de la nouvelle école, Vibhajyavâdin ou plus précisément Bahuçrutîya-Vibhajyavâdin (1).

Dans son commentaire de la *Vijñaptimâtratâsiddhi*, K'ouei-ki (milieu du VIIe s.) dit : « Ceux qui étaient autrefois nommés Vibhajyavâdin sont maintenant nommés Prajñaptivâdin » (2). Cette information est évidemment tirée des ouvrages de Paramârtha et, nous le voyons bien, mal comprise ou tendancieuse. Il ne faudrait nullement en conclure que tous les Vibhajyavâdin, en particulier ceux de la *Vibhâsâ*, de Vasubandhu et de Saṃghabhadra, et aussi les Theravâdin, sont des Prajñaptivâdin.

2°) D'ailleurs, dans un autre passage du même ouvrage, K'ouei-ki dit que : « Les Vibhajyavâdin sont les Mahâsâṅghika, Ekavyâvahârika, Lokottaravâdin et Kaukkuṭika » (3). Or, ces quatre sectes sont bien différentes des Prajñaptivâdin, école tardive dérivée de la dernière d'entre elles. Cette opinion n'a rien d'invraisemblable, puisque ces quatre sectes rejetaient totalement le *sarvâstivâda* (4) et méritaient ainsi d'être désignées sous le nom de Vibhajyavâdin par les Sarvâstivâdin. On peut même se demander si les sectes mahâsâṅghika n'assistèrent pas aussi au concile de Pâṭaliputra tenu sous le règne d'Açoka et d'où résulta la scission entre les Sarvâstivâdin et les Vibhajyavâdin. Ceci expliquerait pourquoi les Sarvâstivâdin placent le schisme des Mahâsâṅghika sous Açoka : ils auraient confondu deux schismes et deux conciles, tenus tous deux à Pâṭaliputra, et dans lesquels ils auraient été deux fois vaincus par les Mahâsâṅghika ; mais, la seconde fois, ceux-ci n'étaient plus seuls et la plupart des Sthavira s'associèrent à eux pour condamner le *sarvâstivâda* (5). Ce n'est qu'une hypothèse. Quoi qu'il en soit, il est *a priori* possible que les Mahâsâṅghika, qui rejetaient le *sarvâstivâda* comme la plupart des Sthavira, aient été considérés de ce fait comme des Vibhajyavâdin par les auteurs de la *Vibhâsâ*. Ceci expliquerait bien la présence de thèses mahâsâṅghika parmi celles que la *Vibhâsâ* attribue aux Vibhajyavâdin.

3°) Un contemporain de K'ouei-ki, et comme lui disciple de Hiuan-tsang, P'ou-kouang, définit ainsi les Vibhajyavâdin dans son commentaire de l'*Abhidharmakoça* : « Ils disent qu'il n'y a pas d'avis qui soit complètement juste ; que, en partie existence, en partie inexistence [ou : en partie vrai, en partie faux] ; il faut distinguer. Donc on les nomme Vibhajyavâdin » (6). Cette explication est manifestement une reconstitution basée sur l'étymologie et qui ne nous apprend rien.

4°) Houei-tchao, qui appartient à la génération suivante et fut disciple de Hiuan-tsang et de K'ouei-ki, dit dans son commentaire de la *Vijñaptimâtratâsiddhi* : « Les Vibhajyavâdin ou bien sont des maîtres divergents du Grand Véhicule, ou bien toutes les écoles du Petit Véhicule sont nommées Vibhajyavâdin :

(1) Demiéville : *Origine des sectes bouddhiques*, pp. 22 et 49-50.
(2) L. V. P. : *Siddhi*, p. 179, n. 2 ; Id. : *Koça*, Introduction, pp. LV-LVI.
(3) L. V. P. : *Siddhi*, p. 109 ; Id. : *Koça*, Introduction, p. LV.
(4) Voir ci-dessus chap. 1, thèse 47 des Mahâsâṅghika.
(5) Voir ci-dessus Ie partie, chap. II.
(6) Cité par L. V. P. : *Koça*, Introduction, p. LVI.

ceux-ci ne sont pas une école déterminée. Par conséquent dans le *Mahâyânasaṃgraha*, les Vibhajyavâdin sont expliqués comme Mahîçâsaka ; dans la *Vibhâsâ*, comme Sâṃmatîya » (1). La Vallée-Poussin note à ce propos : « Ceci est obscur : le Saṃgraha cite l'Agama des Mahîçâsaka et ignore les Vibhajyavâdin ; la Vibhâsâ, semble-t-il, ignore les Sâṃmatîya ». Il n'est pas extraordinaire que la *Vibhâsâ*, qui date de la fin du IIe s., ignore les Sammatîya. A cette époque, ceux-ci n'avaient pas encore acquis l'importance qu'ils eurent au VIIe s. et la *Vibhâsâ* les classe certainement parmi les Vâtsîputrîya de même que, au VIIe s., la situation étant inversée, Hiuan-tsang et I-tsing rangent les Vâtsîputrîya parmi les Sammatîya. L'examen des thèses attribuées aux Vibhajyavâdin par la *Vibhâsâ* montre que ceux-ci n'ont pas grand'chose à voir avec les Sammatîya. Mais l'important dans la note de Houei-tchao est qu'elle prouve clairement que son auteur était très mal renseigné et très embarrassé par la question. Il hésite d'abord entre deux hypothèses, toutes deux aussi absurdes, puisque les Vibhajyavâdin ne font pas partie du Mahâyâna et qu'ils ne sauraient être considérés comme « toutes les écoles du Hînayâna » puisque la *Vibhâsâ*, Vasubandhu, Saṃghabhadra, etc... nous prouvent de façon irréfutable que les Sarvâstivâdin n'étaient pas des Vibhajyavâdin. Puis Houei-tchao donne deux identifications dont la seconde s'avère fausse. Cet amalgame d'erreurs évidentes nous fait penser que, à la génération précédente, K'oueiki et P'ou-kouang ne devaient pas être beaucoup mieux renseignés. Cela explique leurs contradictions et leurs explications peu satisfaisantes.

4°) Au VIIIe s., Vinîtadeva fait des Vibhajyavâdin la septième et dernière secte du groupe des Sarvâstivâdin mais les distingue nettement des Mahîçâsaka, Dharmaguptaka, Kâçyapîya et Tâmraçâtîya classés dans le même groupe d'une part, et du groupe des Sthavira singhalais d'autre part. Il leur attribue en propre cinq ou six thèses, que nous examinerons plus loin et dont le caractère très éclectique rend fortement sceptique. On trouve en effet parmi elles à la fois les thèses fondamentales des Vâtsîputrîya et des Kâçyapîya, une thèse des Dârṣṭântika et une autre que le mauvais état du texte (ou une erreur du traducteur) rend impossible à interpréter. Notons toutefois qu'il distingue lui aussi nettement les Vibhajyavâdin, classés parmi les Sarvâstivâdin, des Prajñaptivâdin, rangés au milieu des Mahâsâṅghika.

5°) Enfin le *Bhiksuvarsâgrapṛcchâsûtra*, manifestement postérieur, classe les Vibhajyavâdin parmi les Mahâsâṅghika, à côté des Prajñaptivâdin. Il range les Kâçyapîya, Mahîçâsaka et Dharmaguptaka dans le groupe des Sarvâstivâdin et place les Tâmraçâtîya au milieu des Sammatîya, à côté des Bahuçrutîya. Devant tant d'erreurs manifestes, on ne peut songer à s'appuyer si peu que ce soit sur le témoignage de cet ouvrage.

Il n'y a donc rien à tirer de ces sources tardives, qui fourmillent d'erreurs et ne peuvent qu'amener de la confusion. On s'en tiendra donc, au moins provisoirement, aux conclusions tirées de l'étude des sources anciennes.

Voici les thèses que la *Vibhâsâ* attribue aux Vibhajyavâdin :

1°) Le son (*çabda*) est fruit de maturation (*vipâkaphala*) (2).

Il est dit dans le *Sûtra* que le Bodhisattva, ayant abandonné la parole grossière et mauvaise au cours de ses existences antérieures, en raison de l'accom-

(1) Cité par L. V. P. : *Koça*, Introduction, p. LVI.
(2) T. S. 1545, p. 612 c. Cf. L. V. P. : *Koça*, I, p. 69 ; ID. : *Siddhi*, p. 190.

plissement de cet acte obtient le son céleste (*brahmasvara*). C'est pourquoi l'on dit que le son est fruit de maturation.

2°) Le corps de naissance (*janmakâya*) du Buddha est une chose (*dharma*) pure (*anâsrava*) (1).

Il est dit dans le *Sûtra* : « Les Tathâgata naissent dans le monde, résident dans le monde, apparaissent dans le monde, mais ils ne sont pas souillés par les choses mondaines (*laukika*) ». C'est pourquoi l'on dit que le corps de naissance du Buddha est une chose pure.

3°) Les cinq facultés (*indriya*) de foi (*çraddhâ*), etc... sont exclusivement pures (*anâsrava*) (2).

Cette thèse est basée sur un *Sûtra* d'après lequel, selon le degré de culture de ces cinq facultés, on obtient l'un ou l'autre des quatre Fruits de Sainteté, alors que celui qui en est complètement dépourvu est un profane.

4°) La vie (*âyus*) est conséquence de la pensée (*cittânuparivartin*) (3).

Il est dit dans le *Sûtra* : « La vie, la chaleur et la conscience (*vijñâna*) sont toujours unies et jamais séparées ». Ainsi, ces trois choses ne peuvent être désignées comme séparées, disjointes, différentes. C'est pourquoi l'on sait d'évidence que la vie est conséquence de la pensée.

5°) Dans le recueillement sans perception (*asamjñisamâpatti*) la pensée (*citta*) subtile (*sûksma*) n'est pas détruite (*niruddha*) (4).

Si, dans le recueillement sans perception, il n'y avait pas de pensée, la faculté vitale (*jîvitendriya*) serait alors coupée et l'on devrait appeler [cet état] la mort et non la résidence dans le recueillement.

6°) Dans le recueillement de cessation (*nirodhasamâpatti*), la pensée (*citta*) subtile (*sûksma*) n'est pas détruite (*niruddha*) (5).

Il n'y a pas d'être (*sattva*) sans matière (*rûpa*), ni de recueillement (*samâpatti*) sans pensée (*citta*). S'il n'y avait pas de pensée dans ce recueillement, la faculté vitale (*jîvitendriya*) serait coupée et on devrait nommer [cet état] la mort et non la résidence dans le recueillement.

7°) Dans les trois mondes (*dhâtu*), quand on renaît, il n'y a jamais d'existence intermédiaire (*antarâbhava*) (6).

La rétribution immédiate, sans intermédiaire (*ânantarya*) des cinq grands crimes prouve bien qu'il n'y a pas d'existence intermédiaire. On dit dans les *Sûtra* : « O deux fois né, tu es vieux et malade, tu renaîtras dans le domaine de Yama. Il n'y a pas de séjour intermédiaire (*antarâ*) pour toi, ni de provisions de route ». De plus, il n'y a pas plus de stade intermédiaire entre la vie et la mort qu'entre la lumière et l'ombre. Quant à l'Antarâparinirvâyin, il obtient l'extinction complète soit dans le milieu de sa vie, soit dans l'intervalle de son séjour parmi les Dieux.

8°) La production en relation mutuelle (*pratîtyasamutpâda*) est incomposée (*asamskrta*) (7).

9°) La Voie (*mârga*) est incomposée (*asamskrta*) (8).

(1) T. S. 1545, p. 871 c. Cf. L. V. P. : *Koça*, I, p. 58, n. 4 ; Id. : *Siddhi*, pp. 769-770.
(2) T. S. 1545, p. 7 c. Cf. L. V. P. : *Koça*, II, p. 118 ; T. S. 1548, p. 567 c.
(3) T. S. 1545, p. 770 c. Cf. L. V. P.: *Koça*, II, p. 215.
(4) T. S. 1545, pp. 772 c. Cf. L. V. P. : *Koça*, VIII, p. 207 et II, p. 211.
(5) T. S. 1545, p. 774 a. Cf. L. V. P. : *Koça*, II, p. 212.
(6) T. S. 1545, pp. 356 c, 700 a, 878 bc. Cf. L. V. P. : *Koça*, III, p. 32. D'où explication difficile du cas de l'*antarâparinirvâyin* : T. S. 1545, p. 357 b ; L. V. P. : *Koça*, III, p. 39.
(7) T. S. 1545, p. 116 c. Cf. L. V. P.: *Koça*, III, p. 77. Voir thèse 9 des Pûrvaçaila.
(8) T. S. 1545, p. 479 c.

En effet, l'Eveil suprême, parfait et complet (*anuttarasamyaksambodhi*) est unique, constant, stable, indestructible, et c'est en raison de lui que les Buddha apparaissent dans le monde. De plus, dans un *Sûtra*, le Buddha a déclaré que la Voie est ancienne. Par conséquent, elle est incomposée.

10°) L'aspiration (*abhidhyâ*), la malveillance (*vyâpâda*) et la vue fausse (*mithyâdrsti*) sont, de leur nature propre (*svabhâva*), acte (*karman*) (1).

Il est dit dans le *Sûtra* : « Les trois sortes d'actes corporels (*kâyakarman*) que crée l'entendement (*cetanâ*), lorsqu'ils sont faits, qu'ils sont produits, sont vicieux (*pâpa*) et mauvais (*akuçala*). Ils peuvent faire naître des douleurs (*duhkha*) et provoquer une maturation (*vipâka*) douloureuse. Les quatre sortes d'actes vocaux (*vâkkarman*) que crée l'entendement, et les trois sortes d'actes mentaux (*manaskarman*), lorsqu'ils sont faits, qu'ils sont produits, sont vicieux et mauvais. Ils peuvent faire naître des douleurs et provoquer une maturation douloureuse ». Or les trois actes mentaux sont l'aspiration, la malveillance et la vue fausse. Sur la foi de ce *Sûtra*, on dit que l'aspiration, etc... ont toutes trois une nature propre d'acte.

11°) Ce qui est bon (*kuçala*) par sa nature propre (*svabhâva*), c'est la connaissance (*jñâna*). Ce qui est bon par association (*samprayoga*), c'est la conscience (*vijñâna*) qui est associée à celle-ci. Ce qui est bon par origine (*samutthâna*), ce sont les actes corporel (*kâyakarman*) et vocal (*vâkkarman*) produits par elle. Ce qui est absolument (*paramârthatas*) bon, c'est l'extinction (*nirvâna*). Ce qui est mauvais (*akuçala*) par sa nature propre, c'est l'erreur (*moha*). Ce qui est mauvais par association, c'est la conscience qui est associée à celle-ci. Ce qui est mauvais par origine, ce sont les actes corporel et vocal produits par elle. Ce qui est absolument mauvais, c'est la transmigration (*samsâra*) (2).

12°) La pensée (*citta*) du Bhagavant est toujours en recueillement (*samâpatti*) (3).

En effet, sa mémoire (*smrti*) et sa connaissance correcte sont bonnes, calmes et stables.

13°) Le Buddha ne dort jamais (4).

En effet, il est débarrassé de tous les obstacles (*âvarana*).

14°) La soif d'inexistence (*vibhavatrsnâ*) doit être abandonnée (*prahâtavya*) par la vision (*darçana*) (5).

L'impermanence (*anityatâ*) des trois mondes (*dhâtu*) est nommée inexistence (*vibhava*). La concupiscence (*kâma*) qui peut avoir celle-ci pour objet (*âlambana*) est nommée soif d'inexistence. Puisque l'impermanence est abandonnée par la vision et la culture (*bhâvanâ*), la soif (*trsnâ*) qui l'a pour objet est donc abandonnée par ces deux-ci.

15°) Il y a douze méprises (*viparyâsa*) : huit doivent seulement être abandonnées (*prahâtavya*) par la vision (*darçana*), et quatre doivent être abandonnées par la culture (*bhâvanâ*) (6).

De l'impermanence (*anityatâ*) naissent les méprises de la perception (*samjñâ*), de la pensée (*citta*) et de la vue (*drsti*) relatives à la permanence (*nityatâ*). De la douleur (*duhkha*) naît le bonheur (*sukha*). De l'impersonnalité (*anâtmaka*) naît le

(1) T. S. 1545, p. 587 a. Cf. L. V. P. : *Koça*, IV, p. 136 qui l'attribue aux Dârstântika.
(2) T. S. 1545, p. 741 a. Cf. L. V. P. : *Koça*, IV, p. 33.
(3) T. S. 1545, p. 410 b. Cf. L. V. P. : *Koça*, IV, p. 40.
(4) T. S. 1545, p. 410 b. Cf. L. V. P. : *Koça*, IV, p. 40.
(5) T. S. 1545, p. 138 bc. Cf. L. V. P.: *Koça*, V, p. 29.
(6) T. S. 1545, p. 536 c. Cf. L. V. P. : *Koça*, V, pp. 23-24.

principe personnel (*âtman*). De l'impureté (*açuddhi*) naissent les méprises de la conscience, de la pensée et de la vue relatives à la pureté (*viçuddhi*). C'est pourquoi l'on sait que toutes les méprises sont de douze sortes. Parmi elles, huit doivent être abandonnées seulement par la vision : dans l'impermanence et le principe personnel, chacun saisit trois bonheurs, et dans la pureté, chacun saisit seulement la méprise de la vue. Quatre doivent être abandonnées par la culture : dans le bonheur et la pureté, chacun saisit deux méprises de la perception et de la pensée.

16°) Ce qui a huit caractéristiques de douleur (*duhkha*) est à la fois douleur et Vérité (*satya*) de la douleur. Les autres choses (*dharma*) impures (*sâsrava*) sont douleurs mais ne sont pas Vérité de la douleur. La soif (*trsnâ*) qui provoque une existence (*bhava*) ultérieure est origine (*samudaya*) et Vérité de l'origine. Les autres soifs et les autres causes (*hetu*) de choses impures sont origine mais ne sont pas Vérités de l'origine. La destruction (*ksaya*) de la soif qui provoque une existence ultérieure est cessation (*nirodha*) et Vérité de la cessation. La destruction des autres soifs et des autres causes de choses impures sont cessation mais ne sont pas Vérité de la cessation. La Voie noble (*âryamârga*) à huit membres des étudiants (*çaiksa*) est Voie (*mârga*) et Vérité de la Voie. Les autres choses concernant les étudiants et toutes les choses concernant les savants (*açaiksa*) sont Voie mais ne sont pas Vérité de la Voie (1).

17°) La compréhension claire (*abhisamaya*) des quatre Vérités (*satya*) a lieu en une seule fois (2).

Il est dit dans un *Sûtra* que, si l'on n'éprouve pas de doute à l'égard de la Vérité de la douleur, on n'éprouve pas non plus de doute à l'égard des trois autres Vérités.

18°) Il n'y a pas recul (*parihâni*) de l'Arhant au sens (*artha*) de production des passions (*kleça*) (3).

De même que, lorsque la cruche est brisée, l'arbre brûlé, il ne reste plus ni cruche ni arbre mais tessons et cendres, lorsque les souillures (*kleça*) sont détruites, brûlées, elles ne peuvent renaître et l'Arhant ne peut déchoir.

19°) Il y a quarante et une parties d'éveil (*bodhipâksika*) : les quatre Vérités (*satya*) et les trente-sept membres d'éveil (*bodhyanga*) (4).

20°) Il y a de la matière (*rûpa*) dans le monde immatériel (*ârûpyadhâtu*) (5).

Selon un *Sûtra*, le nom et la matière (*nâmarûpa*) ont pour condition la conscience (*vijñânapratyaya*). Puisque la conscience existe dans le monde immatériel, le nom et la matière doivent donc y exister aussi. Il est dit dans un autre *Sûtra* : « La vie (*âyus*), la chaleur (*usmâ*) et la conscience (*vijñâna*) sont toutes trois constamment associées et jamais séparées ». Comme il y a vie et conscience chez les êtres du monde immatériel, il doit donc y avoir également chaleur, c'est-à-dire quelque chose de matériel. Il est dit dans un autre *Sûtra* : « Hors de la matière, de la sensation (*vedanâ*), de la perception (*samjñâ*) et des formations psychiques (*samskâra*), on ne peut pas dire que la conscience possède de base, de mort, ni de naissance ». Puisque la conscience existe dans le monde des immatériels, ses quatre bases doivent y exister aussi, et en particulier la matière.

21°) Seule la première méditation (*dhyâna*) possède des membres (*anga*) (6).

(1) T. S. 1545, p. 397 b. Cf. L. V. P. : *Koça*, VI, p. 123.
(2) T. S. 1545, p. 533 ab. Cf. L. V. P. : *Koça*, VI, p. 185.
(3) T. S. 1545, p. 312 b. Cf. L. V. P. : *Koça*, VI, pp. 255 et 264.
(4) T. S. 1545, p. 499 a. Cf. L. V. P. : *Koça*, VI, p. 281.
(5) T. S. 1545, p. 431 b-432 a. Cf. L. V. P. : *Koça*, VIII, pp. 135-141.
(6) T. S. 1545, p. 813 c-814 a. Cf. L. V. P. : *Koça*, VIII, pp. 132-133 et 147-161.

Il est dit dans le *Sûtra* : « Combien y a-t-il de membres dans la première méditation ? — O vénérable, il y a cinq membres, à savoir le raisonnement (*vitarka*), la réflexion (*vicâra*), la joie (*prîti*), le bonheur (*sukha*) et la concentration de pensée (*ekâgracittatâ*) ». Puisque le fidèle laïc (*upâsaka*) ne lui demanda pas : « Quels sont les membres des méditations supérieures ? », la nonne (*bhiksunî*) ne le lui enseigna pas. C'est pourquoi l'on sait qu'il n'y a pas de membres dans les méditations supérieures.

22°) Comme il y a un Arhant « à la tête égale » (*samaçîrsin*), lorsque ce disciple du Buddha renaît dans le domaine sans perception ni non-perception (*nevasamjñânâsamjñâyatana*), à la fin de sa vie, ses souillures (*kleça*), ses actes (*karman*) et sa vie (*jîvita*) sont épuisés tous les trois ensemble, et ce n'est donc pas par la Voie noble (*âryamârga*) qu'il obtient le Fruit (*phala*) de l'Arhant (1).

23°) La nature fondamentale (*mûlabhâva*) de la pensée (*citta*) est pure (*prabhâsvara*). Ce sont les souillures adventices (*âgantukleça*) qui la souillent (2).

C'est la pensée conjointe (*samprayukta*) avec la concupiscence (*kâma*), la haine (*dvesa*) et l'erreur (*moha*) qui obtient la délivrance (*vimukti*). Il n'y a aucune différence entre la substance (*dravya*) de la pensée souillée et celle de la pensée non-souillée. Si, étant devenue conjointe avec les souillures (*kleça*), elle n'a pas encore abandonné celles-ci, on la nomme pensée souillée. Si, après avoir été conjointe avec les souillures, elle les a déjà abandonnées, on la nomme pensée non-souillée. Il en est de même d'un vase de cuivre ou de tout autre récipient. Quand il n'est pas encore débarrassé des saletés (*mala*), on l'appelle un vase qui possède des saletés (*samala*). S'il a été débarrassé de ses saletés, on l'appelle un vase dépourvu de saletés (*vimala*). Il en est de même de la pensée.

24°) Cinq choses (*dharma*) sont universelles (*sarvatraga*) : l'inscience (*avidyâ*), la soif (*trsnâ*), la théorie spéculative (*drsti*), l'orgueil (*mâna*) et la pensée (*citta*) (3).

La stance (*gâthâ*) dit : « Il y a cinq choses universelles, qui peuvent répandre partout les douleurs (*duhkha*) des êtres (*sattva*), ce sont l'inscience, la soif, la théorie spéculative, l'orgueil et la pensée ; telles sont les cinq ».

25°) La force du corps (*kâyabala*) et la faiblesse du corps n'ont pas deux natures propres (*svabhâva*) distinctes (4).

Lorsque la pensée (*citta*) est forte (*balavant*), on parle de la force du corps. Lorsque la pensée est sans force (*abala*), on parle de la faiblesse du corps. C'est pourquoi la force et la faiblesse du corps n'ont pas deux natures propres distinctes.

26°) Les trois sortes de cessation (*nirodha*), c'est-à-dire la cessation au moyen de la connaissance discriminative (*pratisamkhyânirodha*), la cessation sans connaissance discriminative (*apratisamkhyânirodha*) et la cessation due à l'impermanence (*anityatânirodha*) sont toutes incomposées (*asamskrta*) (5).

27°) Il y a trois sortes d'extinction (*nirvâna*) : la première est constamment étudiante (*çaiksa*), la seconde est constamment savante (*açaiksa*), la troisième est constamment ni étudiante ni savante (*nevaçaiksanâçaiksa*) (6).

28°) L'extinction (*nirvâna*) qui était antérieurement ni étudiante ni savante devient ensuite étudiante. Celle qui était antérieurement étudiante devient ensuite savante. Celle qui était antérieurement savante devient alors étudiante (6).

(1) T. S. 1545, pp. 929 b-310 c.
(2) T. S. 1545, p. 140 b. Cf. L. V. P. : *Koça*, VI, p. 299.
(3) T. S. 1545, p. 90 c. Cf. L. V. P. : *Koça*, II, pp. 153 sq.
(4) T. S. 1545, p. 154 b.
(5) *Ibid.*, p. 161 a.
(6) *Ibid.*, p. 169 a. Longue discussion impossible à résumer ici.

29°) Les caractéristiques (*laksana*) des composés (*samskrta*) sont toutes incomposées (*asamskrta*) (1).

Si la substance (*dravya*) des caractéristiques des composés était composée, sa nature (*bhâva*) serait faible et ne pourrait alors faire naître, durer, se transformer et cesser les choses. C'est parce que la substance des caractéristiques des composés est incomposée que, sa nature étant très puissante, elle peut alors faire naître, durer, se transformer et cesser les choses.

30°) L'estime des vertus et des rites (*çîlavrataparâmarça*) et l'incertitude (*vicikitsâ*) sont mauvaises (*akuçala*) dans le monde de la concupiscence (*kâmadhâtu*) et indéterminées (*avyâkrta*) dans les mondes matériel (*rûpadhâtu*) et immatériel (*ârûpyadhâtu*) (2).

Si une chose (*dharma*) est dépourvue de pudeur (*hrî*) et de scrupule (*apatrâpya*) et si sa nature propre (*svabhâva*) est conjointe (*samprayukta*) avec l'absence de pudeur et de scrupule, cette absence de la pudeur et du scrupule qui produisent le fruit d'Entré-dans-le-courant (*srotâpannaphala*) est mauvaise. Comme, dans les mondes matériel et immatériel, les souillures (*kleça*) ne sont pas ainsi, elles sont donc indéterminées.

31°) Les choses (*dharma*) sont comprises (*samgrhita*) dans la nature des autres (*parabhâva*) mais ne sont pas comprises dans leur nature propre (*svabhâva*) (3).

Il est dit dans un *Sûtra* : « Parmi les cinq facultés (*indriya*), la faculté de sagesse (*prajñendriya*) est la meilleure ». La faculté de sagesse peut comprendre les quatre autres facultés, mais elle est différente d'elles. Plusieurs autres *Sûtra* analogues sont cités à l'appui de cette thèse.

32°) Les quatre Fruits de la vie religieuse (*çrâmanyaphala*) sont seulement incomposés (*asamskrta*) (4).

Il est dit dans un *Sûtra* que les quatre Fruits sont l'abandon définitif des divers liens (*samyojana*). Par conséquent, les quatre Fruits sont incomposés.

33°) La substance (*dravya*) du temps (*kâla*) est différente de celle des compositions (*samskâra*) (5).

La substance des compositions est impermanente (*anitya*). La substance du temps est permanente (*nitya*). Les compositions impermanentes fonctionnent dans le temps permanent.

34°) Les choses suprêmes mondaines (*laukikâgradharma*) se manifestent dans la continuité (*samtati*) et ne sont pas instantanées (*ekacittaksanika*) (6).

Il y a en gros trois sortes de continuité : la continuité de temps (*kâlasamtati*), la continuité de production (*utpâdasamtati*) et la continuité d'identité (*samasamtati*). Les choses suprêmes mondaines, bien qu'elles ne concernent pas les deux premières, concernent la dernière.

35°) Les deux liens (*samyojana*) de l'envie (*îrsyâ*) et de l'égoïsme (*matsara*) existent aussi dans le monde de Brahma (*brahmaloka*) (7).

Cette thèse s'appuie sur un *Sûtra* dans lequel le Devarâja Mahâbrahma dit aux Brahma : « Nous n'avons pas besoin d'aller là où réside le religieux Gautama pour lui rendre hommage et écouter la Loi, mais demeurons ici et il adviendra que vous

(1) *Ibid.*, pp. 198 a, 977 bc.
(2) *Ibid.*, p. 260 b.
(3) *Ibid.*, pp. 306 b, 841 b. Cf. L. V. P. : *Koça*, I, pp. 33-34.
(4) T. S. 1545, p. 312 c, 336 c-337 a.
(5) *Ibid.*, p. 393 a et 700 a.
(6) *Ibid.*, p. 20 b.
(7) *Ibid.*, p. 271 b.

serez sauvés de la naissance, de la vieillesse et de la mort et que vous réaliserez la cessation et la paix éternelles ». En disant ceci, le roi Brahma eut sa pensée liée par les liens de l'envie et de l'égoïsme.

36°) La pensée (*citta*) non-souillée (*aklista*) assure aussi la continuité (*samtati*) des existences (*bhava*) (1).

En effet, le Bodhisattva entre dans le sein de sa mère avec une connaissance correcte (*samyagjñâna*), il y demeure et en sort avec une connaissance correcte. Par conséquent, il est conçu avec une pensée non-souillée, et cette pensée non-souillée assure la continuité de ses existences.

37°) Les Srotâpanna et les Sakṛdâgâmin obtiennent aussi les recueillements fondamentaux (*maulasamâpatti*) (2).

Il est dit dans un *Sûtra* : « Il n'y a pas de sagesse (*prajñâ*) sans méditation (*dhyâna*), et il n'y a pas de méditation sans sagesse. Ceux qui les possèdent toutes deux vont au *nirvâna* et ne s'en éloignent pas ». Les Strotâpanna et les Sakṛdâgâmin, n'étant pas dépourvus de sagesse, possèdent donc les recueillements fondamentaux.

38°) Les tendances (*anuçaya*) sont les germes (*bîja*) des obsessions (*paryavasthâna*). Les obsessions naissent des tendances (3).

39°) La nature propre (*svabhâva*) des tendances (*anuçaya*) est disjointe de la pensée (*cittaviprayukta*) (3).

40°) La nature propre (*svabhâva*) des obsessions (*paryavasthâna*) est conjointe avec la pensée (*cittasamprayukta*) (3).

41°) Il y a une conscience membre de l'existence (*bhavangavijñâna*), cause (*hetu*) de l'existence (4).

Cette conscience membre de l'existence est identique à celle qu'admettent les Theravâdin et elle constituerait une préfigure de la conscience-réceptacle (*âlayavijñâna*) du Mahâyâna.

L'étude des accords et des désaccords des Vibhajyavâdin de la *Vibhâsâ* avec les autres sectes donne les résultats suivants (5) :

Sectes	Accord	Désaccord	Sectes	Accord	Désaccord
Mahâsâṅghika.....	16	0	Andhaka.....	8	3
Mahîçâsaka	10	0	Pûrvaçaila.....	2	2
Dârṣṭântika	6	0	Vâtsîputrîya	3	3
Çâriputrâbhidharma .	11	5	Sammatîya.....	1	5
Theravâdin.....	5	15	Sarvâstivâdin	0	40

Ce qu'il faut surtout considérer, vu notre ignorance en ce qui concerne la doctrine de la plupart des sectes, ce sont moins les chiffres eux-mêmes que les rapports entre les accords et les désaccords. L'accord avec les Mahâsâṅghika (6) et les Mahîçâsaka est tout à fait remarquable. On ne doit pas négliger non plus les accords partiels avec le *Çâriputrâbhidharma*, les Dârṣṭântika et les Andhaka.

(1) *Ibid.*, pp. 308 c, 309 a.
(2) *Ibid.*, p. 693 bc.
(3) *Ibid.*, p. 313 a.
(4) L. V. P. : *Siddhi*, p. 179.
(5) L'ignorance où nous sommes de la plupart des thèses de nombreuses sectes fausse évidemment les chiffres qui doivent être considérés, dans les deux colonnes, comme des minima.
(6) T. Kimura avait déjà noté l'étroite parenté doctrinale entre les Vibhajyavâdin et les Mahâsâṅghika. Cf. Demiéville : *Origine des sectes bouddhiques*, p. 49 note.

Examinons l'hypothèse que nous suggèrent à la fois Vasubandhu, Saṃghabhadra et Vinîtadeva : les Vibhajyavâdin sont-ils les Kâçyapîya ? L'examen que nous venons de faire a montré que les Vibhajyavâdin sont étroitement apparentés, au point de vue doctrine, avec les Mahâsâṅghika d'une part, et avec les Mahîçâsaka et Dharmaguptaka de l'autre. Or, les témoignages combinés de Vasumitra, de Bhavya et du *Çâriputrâbhidharma* tendent à prouver que la doctrine des Kâçyapîya, qui était très proche de celle des Dharmaguptaka, devait être également apparentée comme cette dernière à celle des Mahâsâṅghika. Cela confirme donc les témoignages de Vasubandhu, de Saṃghabhadra et de Vinîtadeva : les Kâcyapîya étaient des Vibhajyavâdin.

Mais les Kâçyapîya étaient-ils les seuls Vibhajyavâdin ? Au contraire des trois auteurs susnommés, et dont les deux premiers au moins étaient certainement très bien renseignés, ceux de la *Vibhâsâ* n'attribuent aux Vibhajyavâdin aucune thèse qui soit donnée par ailleurs comme appartenant aux Kâçyapîya. Mieux encore, ils attribuent nommément, et plusieurs fois, aux seuls Kâçyapîya la thèse fondamentale de ceux-ci sur l'ontologie (1). Par conséquent, les auteurs de la *Vibhâsâ* distinguent bien les Kâçyapîya des Vibhajyavâdin et si, pour eux, les Kâçyapîya sont des Vibhajyavâdin, ils ne sont certainement pas les seuls Vibhajyavâdin.

La *Vibhâsâ* distingue de même ces derniers des Mahâsâṅghika, des Mahîçâsaka, des Dharmaguptaka, des Dârṣṭântika et des Vâtsîputrîya, qui tous y sont nommés plusieurs fois. De plus, les mêmes thèses y sont parfois attribuées conjointement aux Vibhajyavâdin *et* aux Dârṣṭântika (4 fois), ou aux Mahâsâṅghika (1 fois), ou aux Vâtsîputrîya (1 fois), ce qui semble bien prouver que, dans l'esprit des auteurs de la *Vibhâsâ*, les Vibhajyavâdin étaient distincts et extérieurs à ces trois sectes. Dans deux autres cas, la *Vibhâsâ* attribue aux Dharmaguptaka et aux Vibhajyavâdin des thèses différentes, ce qui semble également prouver que les Vibhajyavâdin étaient distincts des Dharmaguptaka, à moins qu'il ne faille comprendre ici que les Dharmaguptaka soutenaient dans ces deux cas des opinions différentes de celles des *autres* Vibhajyavâdin. Cette dernière hypothèse est d'autant plus plausible que, dans ces deux cas, les opinions prêtées aux Dharmaguptaka et aux Vibhajyavâdin témoignent de liens étroits entre les deux sectes.

Peut-on en conclure que les hérétiques désignés sous le nom de Vibhajyavâdin dans la *Vibhâsâ* sont bien l'ensemble des Kâçyapîya, des Mahîçâsaka, des Dharmaguptaka et des écoles apparentées ? Rien ne s'y oppose en fait, mais un scrupule nous retient encore. En effet, la *Vibhâsâ* dénonce une douzaine de fois, sans jamais nommer ceux qui la soutenaient, la thèse ontologique des Mahîçâsaka primitifs, des Theravâdin, des Mahâsâṅghika et des Sautrântika : « Le passé (*atîta*) et le futur (*anâgata*) n'ont pas d'existence réelle » (2), mais cette thèse est toujours liée à la suivante, avec laquelle elle forme un tout évidemment indissoluble : « Le présent (*pratyutpanna*) est incomposé (*asaṃskṛta*) » (2). Or cette seconde partie de la thèse nous est absolument inconnue par ailleurs. En effet, voici quelle est, selon les quatre traductions de Vasumitra, la seconde partie de la thèse ontologique des Mahîçâsaka : « Le présent *et* l'incomposé existent » et, d'après Bhavya : « L'état de composé (*saṃskṛta*) présent existe ». Ni dans les nombreux passages des deux traductions chinoises de la *Vibhâsâ*, ni dans les traductions chinoises et tibétaines des traités de Vasumitra et de Bhavya, on ne trouve le plus léger indice faisant suspecter une erreur des uns ou des autres (3). D'ailleurs, les commentaires don-

(1) T. S. 1545, pp. 96 b, 263 c, 741 b. T. S. 1546, p. 204 c.
(2) T. S. 1545, pp. 65 b, 74 b, 85 b, 190 a, 393 a, 919 abc, etc... T. S. 1546, pp. 75 c, 142 c, 293 c, etc...
(3) Du reste, Hiuan-tsang a traduit à la fois la *Vibhâsâ* et le traité de Vasumitra.

nés des deux côtés ne laissent aucun doute, s'il pouvait en exister, sur le sens exact des deux thèses. S'agit-il de deux expressions d'une même théorie ? Nous n'en savons rien. S'il n'y a pas désaccord entre ces deux thèses, il n'y a pas non plus accord nécessaire. Il n'est donc pas possible de savoir avec certitude si elles étaient soutenues toutes les deux par les mêmes docteurs. Notons par ailleurs que la forme donnée par la *Vibhâsâ*, « le présent est incomposé », est étroitement liée à la thèse 33 des Vibhajyavâdin : « le temps, qui est permanent, est différent des composés, qui sont impermanents ». En effet, l'incomposé est toujours considéré comme permanent et absolu. La thèse d'origine inconnue peut donc s'énoncer ainsi : « le présent est permanent », ce qui est identique à la thèse 33 des Vibhajyavâdin. Cette thèse du temps, ou du présent, éternel et absolu dans lequel se meuvent et se transforment les composés, est en contradiction avec la thèse du *sarvâstivâda*, comme l'a bien vu la *Vibhâsâ* qui la réfute. Par conséquent, la thèse d'origine inconnue et la thèse 33 des Vibhajyavâdin découlent toutes deux d'une même conception du temps absolu et inerte, au contraire du temps tripartite et essentiellement fonctionnel des Sarvâstivâdin. Du reste, si les Dârs*t*ântika sont bien des Sautrântika comme tout porte à le croire, ils devaient soutenir comme ceux-ci que le passé et le futur n'existent pas (thèse 10) et, comme ils sont d'accord avec les Vibhajyavâdin pour affirmer que le temps est permanent, donc absolu, et distinct des agrégats, ceci constitue une preuve supplémentaire de la parenté étroite existant entre les deux thèses en question. La thèse d'origine inconnue est donc bien une thèse des Vibhajyavâdin et elle est étroitement liée, par sa première partie, à la thèse ontologique des Mahîçâsaka (1).

Mais il en résulte que les Vibhajyavâdin de la *Vibhâsâ* sont en désaccord très net avec les Kâçyapîya, donc avec les Vibhajyavâdin de Vasubandhu, Sa*m*ghabhadra et Vinîtadeva, dont ils doivent par conséquent être considérés comme distincts. Comme il est impossible que, soit les auteurs de la *Vibhâsâ*, soit Vasubandhu et son adversaire plus orthodoxe Sa*m*ghabhadra, tous de grands docteurs, dont la haute érudition est reflétée par leurs œuvres, se soient mépris les uns ou les autres, il est donc certain que les uns comme les autres ne désignaient pas sous le nom de Vibhajyavâdin une secte précise mais un groupe de sectes. Du reste, comment la *Vibhâsâ* attribuerait-elle 40 thèses à ces Vibhajyavâdin presque inconnus par ailleurs, alors qu'elle ne dénonce nommément que 6 thèses des Mahâsâ*n*ghika, 1 des Mahîçâsaka, 4 des Dharmaguptaka et 11 des Vâtsîputrîya, toutes sectes dont la haute importance est indéniable. On objectera qu'elle en attribue deux fois plus aux Dârs*t*ântika, mais, dans ce dernier cas, il s'agissait de « que-

(1) Si cette théorie n'est pas celle de tous les Mahîçâsaka, elle n'en a pas moins été soutenue par une école de ces derniers ou par une secte apparentée. Pourtant, cette dernière ne pouvait être ni celle des Kâçyapiya ni celle des Theravâdin dont les positions devant le problème de l'ontologie sont bien connues et nettement différentes. Il ne semble pas non plus que cette théorie ait été celle des Dharmaguptaka, car le *Çâriputrâbhidharma* est muet sur la question de l'ontologie. Il reste donc les Tâmraçâtiya, dont nous ne savons rien, et les Mahîçâsaka, ou plutôt une école quelque peu dissidente de ces derniers, et qui nous demeure inconnue. Ou bien encore cette théorie est celle des Mahîçâsaka d'une certaine époque, celle où fut rédigée la *Vibhâsâ*, vers 200 P. C., car elle est bien dans la ligne d'évolution de la thèse ontologique des Mahîçâsaka primitifs telle que Vasumitra et Bhavya nous l'ont transmise. Notons encore que, selon ces deux auteurs, les Mahâsâ*n*ghika, comme les Mahîçâsaka, niaient l'existence du passé et du futur. Par conséquent, les Vibhajyavâdin, les Mahîçâsaka, les Theravâdin, les Mahâsâ*n*ghika, les Sautrântika et les Dârs*t*ântika enseignaient une même doctrine ontologique : le passé et le futur n'existent pas.

Mais il reste un mystère : pourquoi cette thèse, dénoncée une douzaine de fois dans la *Vibhâsâ*, y demeure-t-elle anonyme alors que, nous le savons, elle était soutenue par les Mahîçâsaka, les Mahâsâ*n*ghika, les Sautrântika et les Vibhajyavâdin qui y sont souvent nommés à d'autres endroits ? Les auteurs de la *Vibhâsâ* ignoraient-ils que toutes ces sectes enseignaient cette théorie ontologique ? Il est peu probable que leur érudition si vaste ait failli sur ce point capital. On ne peut que se perdre en conjectures sur les causes de ce silence, à coup sûr étrange.

relles de famille », les Dârs*t*ântika semblant directement issus des Sarvâstivâdin et depuis assez peu de temps.

On objectera encore que la *Vibhâsâ* attribue trois thèses nettement lokottaravâdin aux Vibhajyavâdin (thèses 2, 12 et 13). Ce serait effectivement un obstacle décisif si la thèse 2, de beaucoup la plus caractéristique des trois, n'était pas attribuée aux Vibhajyavâdin *et* aux Mahâsâ*n*ghika. Cette petite conjonction a ici une grosse importance. Elle prouve d'une part que les auteurs de la *Vibhâsâ* distinguent nettement les Vibhajyavâdin des Mahâsâ*n*ghika, et d'autre part que l'influence des seconds sur les premiers était extrêmement forte (1). Dès lors, rien ne s'oppose plus à l'attribution aux Vibhajyavâdin des deux autres thèses lokottaravâdin et, *a fortiori*, des treize autres thèses mahâsâ*n*ghika, qui étaient du reste soutenues également par les Mahîçâsaka ou les Dharmaguptaka.

Les Sarvâstivâdin (auteurs de la *Vibhâsâ*, Vasubandhu, Sa*m*ghabhadra) sont donc d'accord avec les Mahâsâ*n*ghika et les Sammatîya cités par Bhavya et sans doute aussi avec les Theravâdin pour désigner du nom de Vibhajyavâdin le groupe des Sthavira non Vâtsîputrîya qui s'oppose au *sarvâstivâda*, c'est-à-dire les Mahîçâsaka, les Dharmaguptaka, les Kâçyapîya, les Tâmraçâtîya sans oublier les Theravâdin eux-mêmes. Ceci ne signifie pas que toutes les sectes ainsi définies acceptaient en bloc toutes les thèses attribuées aux Vibhajyavâdin. Au contraire de Buddhaghosa, les auteurs ne précisent malheureusement jamais : *certains* Vibhajyavâdin ou *certains* Mahâsâ*n*ghika. Cette omission est trop systématique pour que nous ne considérions pas cette rectification comme possible partout.

A titre purement documentaire, voici les thèses attribuées par Vinîtadeva aux Vibhajyavâdin :

1°) La personne (*pudgala*) existe au sens absolu (*paramârtha*).

C'est la thèse fondamentale et caractéristique du groupe des Vâtsîputrîya.

2°) Ce qui est passé (*atîta*) et n'appartient pas aux choses dont le fruit (*phala*) n'a pas encore mûri n'existe pas. Le futur (*anâgata*) autre que le fruit [qui n'a pas encore mûri) n'existe pas.

C'est la thèse fondamentale et caractéristique des Kâçyapîya.

3°) Le présent (*pratyutpanna*) qui n'est pas d'une classe égale n'existe pas.

Le sens de cette thèse est obscur.

4°) Les choses (*dharma*) ne deviennent pas causes immédiates (*samanantarahetu*) (2).

5°) Il n'y a pas non plus de cause semblable (*sabhâgahetu*) de la matière (*rûpa*).

C'est apparemment la thèse 1 des Dârs*t*ântika.

Ajoutons enfin que, selon Târanâtha, les Vibhajyavâdin et les Kâçyapîya avaient disparu au VIIe s. (3).

(1) C'est ce qu'avait déjà noté T. Kimura. Voir Demiéville : *Origine des sectes bouddhiques*, p. 49, note.
(2) Cf. L. V. P.: *Koça*, II, pp. 300-306.
(3) Schiefner : *Târanâtha*, p. 175.

CHAPITRE XXV

Les Mahîçâsaka

Toutes nos sources s'accordent pour considérer les Mahîçâsaka comme la principale des sectes issues du tronc des Sthavira après les schismes successifs des Haimavata, des Vâtsîputrîya et des Sarvâstivâdin. Si, d'accord en cela avec les traditions des Sammatîya et des Mahâsâṅghika citées par Bhavya et aussi, semble-t-il, avec la tradition singhalaise, on désigne sous le nom de Vibhajyavâdin les Sthavirá qui refusèrent d'accepter la doctrine des Sarvâstivâdin, les Mahîçâsaka constituent la plus importante secte de ce groupe.

Selon les orthographes et les traductions, leur nom peut être interprété différemment : ceux qui gouvernent, instruisent ou corrigent la terre (*mahîçâsaka*), ceux qui instruisent beaucoup (*mahâçâsaka*), ceux qui ont une nourriture de buffle (pâli, *mahisâsaka*), les grands qu'on ne peut délaisser (*mahâçesya*), les grands archers (*mahesvâsaka*). Bhavya (1re liste) explique ainsi leur nom : « Gouvernant (*çâsant*) selon l'enseignement (*anuçâsana*) [venu] du son du mot « bonheur de la terre » (*mahîbhadra*), et enseignant (*anuçâsant*) la non-production (*anutpâda*) de l'existence (*bhava*) à la grande multitude des êtres (*sattva*), ils sont appelés Mahîçâsaka ». K'ouei-ki donne une autre explication : « Le maître fondateur de cette secte était le roi d'un pays, qui gouvernait (*açât*) le territoire (*mahî*) d'un royaume. Comme il gouvernait le peuple de ce territoire, on l'appelait gouverneur de la terre (*mahîçâsaka*). Il abandonna son royaume et sortit de sa maison pour répandre partout la Loi (*dharma*) du Buddha. De là vient le nom de la secte des Mahîçâsaka. Paramârtha l'appelle secte des correcteurs de la terre (*mahîçâsaka*), dont l'origine fut un maître qui était roi et corrigeait et dirigeait un territoire. Il abandonna celui-ci et répandit la Loi, c'est pourquoi on l'appelait le correcteur de la terre » (1). Paramârtha dit aussi que le fondateur de la secte des Mahîçâsaka était un brahmane converti qui ornait les textes bouddhiques en s'aidant du style védique et de la grammaire sanskrite (2). Przyluski a essayé d'expliquer leur nom en le rapprochant de celui du Mahisamaṇḍala, « pays des buffles », région de Mahismatî, aujourd'hui Maheshwar, sur la Narbadâ (3). Si son identification des Mahîçâsaka avec les Mahâvantaka repose sur une erreur de la *Mahâvyutpatti* chinoise, comme nous l'avons vu (4), son hypothèse a pour elle des faits avérés : la présence des Mahîçâsaka dans le Dekkhan, à Nâgârjunikoṇḍa et à Vanavâsî est attestée par une inscription (5), et leur présence à Ceylan par le fait que c'est dans cette île que Fa-hien trouva leur *Vinayapitaka* (6). Il est très

(1) K'ouei-Ki, II, p. 7 b.
(2) Demiéville : *Origine des sectes bouddhiques*, p. 23.
(3) Przyluski : *Concile de Râjagṛha*, pp. 322-325.
(4) Voir ci-dessus Ire partie, chap. I.
(5) H. Sastri : *Epigraphia Indica*, vol. XX, 1929-30, Delhi, p. 25.
(6) Legge : *A record of buddhistic kingdoms*, p. 111.

probable que les Mahîçâsaka aient résidé dans le bassin de la Narbadâ peu après le schisme des Sarvâstivâdin qui leur donna naissance, c'est-à-dire sous le règne d'Açoka, et conjointement avec les Theravâdin dont ils ne se distinguaient pas encore. Il est possible, comme l'indique Przyluski, que leur nom soit dérivé du terme géographique Mahisama*ndal*a désignant cette région et que le mot Mahîçâsaka soit un nom noble refabriqué sur une mauvaise interprétation du nom prâkrit des premiers Mahîçâsaka.

On a peu de témoignages sur les territoires où ils résidaient. Une inscription de Nâgârjunikon*da*, datée de la IIe année du roi Vâse*th*îputa Siri-Ehuvala, de la dynastie Iksvâku (IIIe s. de notre ère) fait état d'une donation faite par la reine de Vanavâsî aux maîtres de la secte des Mahîçâsaka (1). Vers 412, Fa-hien trouva leur *Vinayapitaka* à Ceylan. Une inscription de Kura, au sud de Taksaçilâ, datée du règne du Mahârâja Tôramâ*n*a Shâhi Jaûvla (vers 490) mentionne un don aux Mahîçâsaka (2). En 630, Hiuan-tsang rencontra dans l'U*ddi*yâ*n*a quelques moines du Mahâyâna qui enseignaient encore leur *Vinayapitaka* conjointement avec ceux des Dharmaguptaka, Kâçyapîya, Sarvâstivâdin et Mahâsâ*n*ghika (3), mais il ne nota nulle part ailleurs dans l'Inde leur présence. Dans le dernier quart du VIIe s., I-tsing précise qu'on ne trouvait plus alors de Mahîçâsaka dans l'Inde propre, ni à Ceylan, mais qu'on en rencontrait encore quelques groupes dans l'U*ddi*yâ*n*a (certainement ceux que signala Hiuan-tsang), à Karachar, à Khotan, dans les îles de la Sonde et dans la Chine du Sud (4).

Deux *Sûtra* tardifs témoignent de l'existence, dans le Nord-Ouest de l'Inde, sans doute plus précisément dans l'U*ddi*yâ*n*a, d'une communauté dans laquelle cinq sectes vivaient en parfait accord : les Mahîçâsaka, les Dharmaguptaka, les Kâçyapîya, les Sarvâstivâdin et les Mahâsâ*n*ghika. D'après ces ouvrages, les Mahîçâsaka se distinguaient par leurs vêtements bleus et par leur talent à pénétrer la subtilité de la méditation (*dhyâna*) en poursuivant ce qui est abstrait et obscur (5). D'après un autre *Sûtra* tardif, les Mahîçâsaka ne concevaient pas les notions (*sa*m*jñâ*) de la terre (*pṛthivî*), de l'eau (*apas*), du feu (*tejas*), du vent (*vâyu*), de l'espace (*âkâça*) et la conscience (*vi*j*ñâna*) (6).

De leur littérature, seul le *Vinayapitaka* nous est parvenu, traduit en chinois (7). Cet ouvrage est très proche du *Vinayapitaka* pâli des Theravâdin, ce qui atteste l'étroite parenté existant entre les deux sectes (8). Leur *Vinayapitaka* mentionne un *Sûtrapitaka* formé de cinq *Agama* : *Dîrgha*, *Madhyama*, *Samyukta*, *Ekottara* et *Ksudraka*, mais ne signale nulle part l'existence d'un *Abhidharmapitaka*, comme le révèle une étude attentive (9). Les deux seuls passages où figure le mot Abhidharma concernent la discipline de ce nom et non pas l'ouvrage canonique qui lui est consacré. Au contraire, il mentionne plusieurs fois conjointement le Vinaya et le Dharma, c'est-à-dire les *Sûtra* (10). Il est donc certain que le *Vinayapitaka* des Mahîçâsaka a été définitivement fixé avant que leur *Abhidharmapitaka* ait été achevé et incorporé au Canon, si tant est qu'il ait existé. Cette absence

(1) H. Sastri : *Epigraphia Indica*, vol. XX, 1929-30, Delhi, p. 25.
(2) *Epigraphia Indica*, vol. I, p. 238 sq.
(3) Watters : *On Yuan-chwang's travels*, I, p. 226.
(4) Takakusu : *A record of the buddhist religion*, pp. XXIV, 7 sq.
(5) T. S. 1465, p. 900 c ; T. S. 1470, p. 926 a. Lin Li Kouang : *Introduction au Compendium de la Loi*, pp. 80-81.
(6) T. S. 397, p. 26 b. Lin Li Kouang : *Op. cit.*, p. 300.
(7) T. S. 1421 et 1422, traduits par Buddhajîva en 424.
(8) Przyluski : *Concile de Râjagrha*, pp. 315, 316, 322, 330, 340, 363 ; Hofinger : *Concile de Vaiçâli*, pp. 167, 190, 192, 193, 194, 237, 238, 240, 250.
(9) Przyluski : *Op. cit.*, pp. 147, 148 ; T. S. 1421, p. 191 a.
(10) *Ibid.*, pp. 139 et 159.

d'un *Abhidharmapitaka* dans lequel la doctrine de la secte devait être fixée expliquerait bien les grandes divergences que Vasumitra note entre les doctrines des deux écoles successives des Mahîçâsaka, ainsi que les différences qui semblent avoir existé entre l'école méridionale, connue de Buddhaghosa, et l'école septentrionale, connue de Vasumitra.

Si, comme il est très probable, les Mahîçâsaka et les Theravâdin ne constituaient tout d'abord qu'une seule secte, celle des Vibhajyvâdin, il faut avouer que ce que nous savons de la doctrine des premiers est assez différent de celle des seconds. Cette dernière paraît plus archaïque, ce qui peut s'expliquer par l'isolement insulaire relatif des Theravâdin vers le IIe s. avant notre ère. Il semble que les Theravâdin aient été la fraction des Vibhajyavâdin qui résidait à Ceylan dès la fin du IIIe s. ou le début du IIe s. A. C., et les Mahîçâsaka celle qui demeura sur le continent indien et dont la doctrine évolua plus rapidement.

Voici les thèses des Mahîçâsaka :

1°) Le passé (*atîta*) et le futur (*anâgata*) n'existent pas. Le présent (*pratyutpanna*) et les incomposés (*asamskrta*) existent (1).

2°) On a la compréhension claire (*abhisamaya*) des quatre nobles Vérités (*âryasatya*) en une seule fois. Quand on voit la Vérité de la douleur (*duhkhasatya*), on peut voir toutes les Vérités (2).

Lorsque, par la Voie de la vision (*darçanamârga*), on comprend clairement les aspects (*âkâra*) communs de vacuité (*çûnyatâ*) et d'impersonnalité (*anâtmya*), on pénètre par cette compréhension claire les quatre Vérités. Si l'on a compris clairement et distinctement les aspects propres des quatre Vérités, quand, dans la Voie de la culture (*bhâvanâmârga*), on voit la Vérité de la douleur, on peut comprendre clairement les trois autres Vérités. De même que la seule conscience mentale (*manovijñâna*) peut prendre pour objet les cinq agrégats (*skandha*) et les dix domaines (*âyatana*) matériels (*rûpin*), et qu'en une seule fois elle peut les connaître distinctement, on peut, par la Voie qui n'est plus celle de la vision, voir les principes des Vérités que l'on a déjà compris clairement ensemble.

3°) Les tendances (*anuçaya*) ne sont ni pensées (*citta*) ni mentales (*caitta*), ni pourvues d'objet (*âlambana*). Leur nature propre est disjointe de la pensée (*cittaviprayukta*) (3).

4°) Les tendances (*anuçaya*) sont différentes des obsessions (*paryavasthâna*). La nature propre des obsessions est conjointe avec la pensée (*cittasamprayukta*) (4).

5°) Les profanes (*prthagjana*) ne peuvent abandonner ni la passion de concupiscence (*kâmarâga*) ni la malveillance (*vyâpâda*) (5).

6°) Il n'y a pas d'hérétique (*tîrthika*) qui puisse obtenir les cinq superconnaissances (*abhijñâ*) (6).

En raison de leur fausse (*mithyâ*) doctrine (*deçanâ*), les hérétiques ne peuvent obtenir les cinq superconnaissances. Si certains peuvent voler dans le ciel et accomplir d'autres prodiges, c'est seulement en utilisant la force des formules magiques, des drogues ou des esprits.

7°) Il n'y a pas de conduite pure (*brahmacaryâ*) chez les Dieux (*deva*) (7).

(1) Vasumitra, thèse 1 ; Bhavya, thèse 1 ; Vinîtadeva, thèse 1 : ni le passé, ni le futur, ni le présent n'existent (c'est certainement une erreur). Voir ci-dessus thèse 7 des Theravâdin.
(2) Vasumitra, thèse 2 ; Bhavya, thèse 2 ; Vinîtadeva, thèse 2.
(3) Vasumitra, thèse 3 ; Vinîtadeva, thèse 7.
(4) Vasumitra, thèse 3 ; Bhavya, thèse 3.
(5) Vasumitra, thèse 4 ; Vinîtadeva, thèse 3 ; Bhavya, thèse 10, dit le contraire, certainement à tort.
(6) Vasumitra, thèse 5.
(7) Vasumitra, thèse 6 ; Vinîtadeva, thèse 4 ; Bhavya, thèse 5, dit le contraire.

La raison en est que les Dieux jouissent de nombreux plaisirs, notamment de plaisirs sensuels.

8°) Il n'y a pas d'existence intermédiaire (*antarâbhava*) (1).

9°) Chez les Arhant aussi il y a accumulation de mérite (*punyopacaya*) (2).

10°) Les cinq consciences (*vijñâna*) sensorielles sont à la fois pourvues de passions (*sarâga*) et dépourvues de passions (*virâga*) (3).

Que les cinq consciences soient pourvues de passions, cela va de soi puisque c'est par leur intermédiaire que les passions enchaînent l'être. Mais les consciences sensorielles permettent aussi de voir le Buddha, d'entendre sa Loi, etc..., ce qui permet à l'être d'entrer dans la Voie sainte et de la cultiver. Par conséquent, les cinq consciences sensorielles sont également dépourvues de passions.

11°) Les six consciences (*vijñâna*) sont conjointes (*samprayukta*) au raisonnement (*vitarka*) et à la réflexion (*vicâra*) (4).

12°) Il y a aussi un individu (*pudgala*) à « la tête égale » (*samaçîrsin*) (5).

L'individu à « la tête égale » est un « Sans-retour » (*anâgâmin*). Il renaît sur la plus haute terre (*bhûmi*) [le domaine sans perception ni non-perception (*nevasamjñânâsamjñâyatana*)], et ne peut pas produire la Voie noble (*âryamârga*) pure (*anâsrava*) [des terres] inférieures à celle-ci. Il prend ici le Fruit de savant (*açaiksaphala*), [c'est-à-dire d'Arhant] et quand il parvient au terme désiré de sa vie, tous ses liens (*samyojana*) sont épuisés d'eux-mêmes, il devient Arhant et obtient l'extinction complète (*parinirvâna*). On le nomme « à la tête égale » en raison de la tête [point culminant, terme ultime] de ses naissances et morts [parce qu'il arrive en même temps à la mort et à la délivrance finale]. Etant sur la terre ultime, il parvient au domaine (*âyatana*) suprême, puis au domaine du non-produit (*anutpanna*) bien qu'il ne produise pas la Voie noble, et il obtient le Fruit de savant (6).

13°) Il n'y a pas de faculté de foi (*çraddhendriya*) mondaine (*laukika*) (7).

Il n'y a pas de faculté de foi qui soit mondaine car la foi mondaine n'est pas ferme, elle est changeante et ne s'accroît pas. Elle ne peut donc être nommée faculté souveraine (*indriya*).

14°) Il n'y a pas de méditation (*dhyâna*) supramondaine (*lokottara*) (8).

Les méditations sont grossières (*sthûla*). Les hérétiques (*tîrthika*) et les profanes (*prthagjana*) peuvent les obtenir entièrement. Il faut distinguer les méditations, qui sont impures (*sâsrava*), des recueillements (*samâpatti*), qui sont purs (*anâsrava*) et par lesquels on entre dans la Voie de la vision (*darçanamârga*).

15°) Il n'y a pas de raisonnement (*vitarka*) ni de réflexion (*vicâra*) purs (*anâsrava*) (9).

Le raisonnement, étant grossier (*sthûla*), est seulement impur (*sâsrava*). La réflexion est subtile (*sûksma*) et pénètre les huit membres (*anga*) de la Voie (*mârga*) pure. Mais la réflexion correcte est seulement un auxiliaire impur des

(1) Vasumitra, thèse 7 ; Bhavya, thèse 4 ; Vinîtadeva, thèse 5.
(2) Bhavya, thèse 6 ; Vinîtadeva, thèse 6 ; Vasumitra, thèse 8, dit le contraire.
(3) Vasumitra, thèse 9 ; Bhavya, thèse 7.
(4) Vasumitra, thèse 10. K'ouei-ki ne commente pas cette thèse. Voir *Vibhanga*, chap. III, 3 pour les Theravâdin, et L. V. P. : *Koça*, I, pp. 59-60 et 173-176, pour les Sarvâstivâdin.
(5) Vasumitra, thèse 11 ; Bhavya, thèse 8.
(6) K'ouei-Ki, III, p. 33 b.
(7) Vasumitra, thèse 12. *Kathâvatthu*, XIX, 8. Les versions tibétaine et chinoise de Hiuan-tsang ajoutent ! Il y a une vue correcte (*samyagdrsti*) mondaine. Les deux autres versions chinoises disent le contraire.
(8) Vasumitra, thèse 13.
(9) Vasumitra, thèse 13.

membres de la Voie. On l'appelle membre de la Voie, mais en réalité elle ne l'est pas (1).

16°) Le bien (*kuçala*) n'est pas cause de l'existence (*bhavahetu*) (2).

Le bien n'est pas cause efficiente et correcte des naissances et des morts. S'il aide les actes (*karman*) mauvais (*akuçala*) à faire transmigrer le hommes et les dieux, c'est un principe établi qu'une cause correcte ne peut fructifier dans les trois sortes d'existence (*bhava*). Si l'on renaît dans les mondes matériel (*rûpadhâtu*) et immatériel (*arûpadhâtu*), c'est parce que l'influence des actes mauvais et subtils a été aidée par le bien, car les actes mauvais pénètrent dans mondes matériel et immatériel (3).

17°) L'Entré-dans-le-courant (*srotâpanna*) a du recul (*parihâni*). L'Arhant n'a certainement pas de recul (4).

L'Entré dans le courant peut déchoir puisqu'il vient d'obtenir la Voie et qu'il a encore de l'erreur (*moha*). L'Arhant ne peut déchoir puisque, chez lui, la Voie est complète.

18°) Les membres de la Voie (*mârgânga*) sont tous compris (*samgrhîta*) dans les points de départ de la mémoire (*smṛtyupasthâna*) (5).

Les points de départ de la mémoire, étant conjoints avec la sagesse (*prajñâ-samprayukta*), sont des choses mentales (*caitta*) comme les membres de la Voie.

19°) Les choses incomposées (*asamskṛta*) sont de neuf sortes : 1) la cessation par la connaissance discriminative (*pratisamkhyânirodha*) ; 2) la cessation sans connaissance discriminative (*apratisamkhyânirodha*) ; 3) l'espace (*âkâça*) ; 4) l'immobilité (*âneñjya*) ; 5) la quiddité des bonnes choses (*kuçaladharmatathatâ*) ; 6) la quiddité des mauvaises choses (*akuçaladharmatathatâ*) ; 7) la quiddité des choses indéterminées (*avyâkṛtatathatâ*) ; 8) la quiddité de la Voie (*mârgatathatâ*) ; 9) la quiddité de la production en relation mutuelle (*pratîtyasamutpâdatathatâ*) (6).

20°) Depuis la conception jusqu'à la mort, les grands éléments (*mahâbhûta*) des facultés (*indriya*), la pensée (*citta*) et les mentaux (*caitta*) évoluent (7).

Dans l'intervalle de temps entre la conception et la mort, la pensée et les mentaux, les facultés et les grands éléments se transforment comme le lait (*ksîra*) se transforme en caillé (*dadhi*). Puisque leur nature (*bhâva*) ne naît et ne meurt pas instantanément (*ksana*), il y a transformation. Tous les composés (*samskṛta*) ne sont donc pas instantanément détruits (8).

21°) Parce que, dans la Communauté (*samgha*), il y a le Buddha, le don fait (*dâna*) à la Communauté procure un grand fruit (*mahâphala*), mais non le don fait spécialement au Buddha (9).

Le Buddha est dans le Samgha, puisqu'il est compté parmi les religieux (*çramana*). Etant entré dans le *nirvâna* depuis longtemps, il ne peut jouir en aucune façon du don qu'on lui fait, et c'est pourquoi ce don ne produit pas un grand fruit. Au contraire, le don au Samgha profite à celui-ci, composé de personnes vivantes qui en jouissent, et par conséquent ce don est très méritoire et produit un grand fruit.

(1) K'ouei-Ki, III, p. 35 a.
(2) Vasumitra, thèse 14.
(3) K'ouei-Ki, III, p. 35 ab.
(4) Vasumitra, thèse 15.
(5) Vasumitra, thèse 16.
(6) Vasumitra, thèse 17 ; Vinîtadeva, thèse 8. *Kathâvatthu*, II, 11 ; VI, 2 et 6.
(7) Vasumitra, thèse 18.
(8) K'ouei-Ki, III, p. 37 a. Mais voir ci-dessous thèse 23.
(9) Vasumitra, thèse 19 ; Bhavya, thèse 11 ; Vinîtadeva, thèse 9. T. S. 1646, p. 258 c.

22°) Les Buddha et les Çrâvaka ont même voie (*mârga*) et même délivrance (*vimukti*) (1).

Bien qu'il y ait des différences entre les connaissances (*jñâna*) du Buddha et celles des Auditeurs, la substance de la Voie ne change pas quand elle est suivie par le premier ou par les seconds, sa nature reste identique et elle fonctionne pareillement bien qu'à des degrés divers. La délivrance du Buddha et celle des Auditeurs sont identiques à la cessation par la connaissance discriminative (*pratisamkhyânirodha*).

23°) Tous les composés (*samskṛta*) sont entièrement détruits à chaque instant (*ksanikaniruddha*) et n'ont pas de durée (*sthiti*) (2).

24°) Ni la pensée (*citta*), ni les mentaux (*caitta*), ni quelque chose (*dharma*) que ce soit ne transmigrent (*samkrânti*) de ce monde-ci (*asmâllokât*) dans un autre monde (*paraṃ lokaṃ*) (3).

Puisque toutes les choses sont instantanément détruites (*ksanikaniruddha*), elles ne peuvent transmigrer.

25°) La pensée (*citta*) et les mentaux (*caitta*) peuvent se connaître mutuellement (4).

Il y a deux sortes de sagesse (*prajñâ*) qui naissent en même temps : l'une est conjointe [avec la pensée (*citta*]-*samprayukta*), l'autre est disjointe [de la pensée (*citta*-]-*viprayukta*). La première connaît la seconde, et réciproquement.

26°) La matière (*rûpa*) de celui qui est pourvu de la Voie (*maggasamangî*) est Voie (*magga*) (5).

Puisque la parole correcte (*sammâvâcâ*), le comportement correct (*sammâkammanta*) et les moyens d'existence corrects (*sammâjîva*), qui sont matière, font partie de la Voie, la matière de celui qui est pourvu de la Voie est donc Voie.

27°) La matière (*rûpa*) est bonne (*kusala*) ou mauvaise (*akusala*) (6).

L'acte corporel (*kâyakamma*) et l'acte vocal (*vacîkamma*) sont bons ou mauvais. Par conséquent, la matière de l'information par le corps (*kâyaviññatti*) et de l'information par la voix (*vacîviññatti*), qui est considérée comme faisant partie des actes corporel et vocal, est bonne ou mauvaise.

28°) La matière (*rûpa*) est acte (*kamma*). L'acte corporel (*kâyakamma*) ayant pour origine (*samutthita*) une pensée (*citta*) bonne (*kusala*) est la matière bonne (7).

L'acte corporel et l'acte vocal (*vacîkamma*) sont précisément la matière considérée comme l'information (*viññatti*) par le corps (*kâya*) ou par la voix (*vacî*). Si son origine est bonne (*kusalasamutthâna*), elle est bonne, et si son origine est mauvaise (*akusalasamutthâna*), elle est mauvaise (*akusala*). Cette thèse est liée à la précédente.

29°) On passe directement (*sankamati*) d'une méditation (*jhâna*) à une autre méditation (8).

Le Buddha a dit : « Le moine (*bhikkhu*), dès qu'il s'est affranchi (*vivicceva*) des désirs (*kâma*)... ayant atteint (*upasampajja*) la première méditation, il séjourne (*viharati*) ; par l'apaisement (*vûpasama*) du raisonnement (*vitakka*) et de la ré-

(1) Vasumitra, thèse 20. Bhavya, thèse 12 ; Vinîtadeva, thèse 10.
(2) Vasumitra, thèse 21 ; Bhavya, thèses 15 et 17.
(3) Vasumitra, thèse 22 ; Bhavya, thèse 14.
(4) *Vibhâsâ*, T. S. 1545, p. 42 c.
(5) *Kathâvatthu*, X, 1.
(6) *Ibid.*, XVI, 7.
(7) *Ibid.*, VIII, 9. Voir aussi ci-dessous thèse 5 de la seconde série.
(8) *Ibid.*, XVIII, 6.

flexion (*vicâra*), ayant atteint la deuxième méditation... la troisième méditation... la quatrième méditation, il séjourne ». Par conséquent, on passe directement d'une méditation à l'autre sans (*vinâ*) qu'il y ait apparition de stades d'accès (*upacârappavatti*) de l'une à l'autre.

30°) La Voie (*magga*) a cinq membres (*pañcangika*) (1).

La parole correcte (*sammâvâcâ*), le comportement correct (*sammâkammanta*) et les moyens d'existences corrects (*sammâjîva*) forment un tout à part, qui ne doit pas être compris dans la Voie car il est disjoint de la pensée (*cittavippayutta*). Il reste donc cinq membres de la Voie au lieu de huit.

31°) L'Entré-dans-le-courant (*srotâpanna*) obtient la méditation (*dhyâna*) (2).

32°) La personne (*pudgala*) ne voit pas (*na paçyati*) (3).

33°) L'acte (*karman*) qui peut accroître les compositions (*samskâra*) est la naissance (*jâti*) (4).

34°) Il n'y a pas de chose (*dharma*) qui ne puisse être détruite (*vinasta*) (5).

35°) Ayant vu (*drstvâ*) les composés (*samskrta*), on entre dans l'absence de fautes (6).

Bien que cette thèse ne soit pas accompagnée d'un commentaire, il est facile de la comprendre. C'est un corollaire de la thèse 2 ci-dessus. L'examen des composés révèle qu'ils sont douloureux (*duhkha*), vides (*çûnya*), impersonnels (*anâtmaka*) et impermanents (*anitya*). Cet examen équivaut donc à celui de la Vérité de la douleur (*duhkhasatya*) par lequel on entre dans la Voie (*mârga*) de la délivrance (*vimukti*).

36°) Les choses suprêmes mondaines (*laukikâgradharma*) sont incluses (*paryâpanna*) dans les trois mondes (*dhâtu*) (7).

En effet, quand sur une terre (*bhûmi*) il y a connaissance de l'épuisement (*ksayajñâna*), racine de bien (*kuçalamûla*) cultivable (*bhâvayitavya*), sur cette terre il y a les choses suprêmes mondaines.

37°) Il y a un agrégat qui dure jusqu'au bout de la transmigration (*samsârakotinisthaskandha*) (8).

C'est une préfigure de la conscience-réceptacle (*âlayavijñâna*) du Mahâyâna. Selon les Mahîçâsaka, il y aurait trois sortes d'agrégats : 1°) les agrégats qui ne durent qu'un instant (*ksanaskandha*) ; 2°) les agrégats qui durent toute une existence (*ekajanmâvadhiskandha*), comme les organes sensoriels (*indriya*), etc... ; 3°) l'agrégat qui dure jusqu'au bout de la transmigration.

38°) Il y a des êtres qui commencent (*âdyutpanna*), qui ne naissent pas d'actes (*karman*) et de souillures (*kleça*). La première existence passée, ils naissent d'actes et de souillures. Comme ils naissent nombreux, le Buddha ne s'épuise pas (9).

Voici les thèses que Vasumitra attribue à l'école secondaire ou tardive des Mahîçâsaka :

1°) Le passé (*atîta*) et le futur (*anâgata*) existent vraiment (10).

(1) *Ibid.*, XX, 5.
(2) Bhavya, thèse 9.
(3) Bhavya, thèse 13.
(4) Bhavya, thèse 16. Faute de commentaire, le sens de cette thèse reste énigmatique.
(5) Bhavya, thèse 19. Cette thèse semble être un corollaire de la thèse 23 affirmant l'instantanéisme de tous les composés.
(6) Bhavya, thèse 22.
(7) *Vibhâsâ*, T. S. 1545, p. 14 a ; T. S. 1546, p. 9 b : cette thèse manque.
(8) L. V. P. : *Siddhi*, p. 180.
(9) *Ibid.*, p. 809.
(10) Vasumitra, thèse 1 de la seconde série.

Cette thèse contredit la thèse 1 ci-dessus. C'est la thèse fondamentale des Sarvâstivâdin. Il est possible que certains Mahîçâsaka se soient incorporés aux Sarvâstivâdin, à une époque qu'il ne nous est pas possible de préciser, mais qui doit se situer aux alentours du début de notre ère.

2°) Il y a une existence intermédiaire (*antarâbhava*) (1).

Cette thèse contredit la thèse 8 ci-dessus. C'est encore une thèse des Sarvâstivâdin.

3°) Le domaine des phénomènes mentaux (*dharmâyatana*) est entièrement connaissable (*jñeya*) et perceptible à la conscience (*vijñeya*) (2).

C'est encore une thèse des Sarvâstivâdin.

4°) L'acte (*karman*) est en réalité entendement (*cetanâ*). Il n'y a ni acte corporel (*kâyakarman*) ni acte vocal (*vâkkarman*) (3).

5°) L'acte (*karman*) est conforme à la pensée (*yathâcitta*) (4).

C'est un corollaire de la thèse précédente.

6°) Le raisonnement (*vitarka*) et la réflexion (*vicâra*) sont conjoints (*samprayukta*) [à la pensée (*citta*)] (5).

C'est encore une thèse des Sarvâstivâdin.

7°) Le grand élément (*mahâdhâtu*) terre (*pṛthivî*) dure (*tiṣṭhati*) une ère cosmique (*kalpa*) (6).

Le grand élément terre dure un *kalpa* car il n'est pas instantanément détruit (*kṣanikaniruddha*) (7). Cette thèse contredit donc la thèse 23 ci-dessus.

8°) Le culte (*pûjâ*) d'un reliquaire (*stûpa*) ne produit pas de fruit (*phala*), ou un petit fruit (8).

9°) La nature propre (*svabhâva*) des tendances (*anuçaya*) demeure perpétuellement (*sadâ*) présente (*pratyutpanna*) (9).

La nature propre des tendances reste toujours dans le présent parce qu'elle fait naître (*utpadyati*) toutes les choses (*dharma*). Bien qu'elle soit passée, elle n'abandonne pas le présent (10).

10°) Les agrégats (*skandha*), les domaines (*âyatana*) et les éléments (*dhâtu*) sont aussi perpétuellement (*sadâ*) présents (*pratyutpanna*) (11).

Seules les semences (*bîja*) qui sont perpétuellement présentes peuvent faire naître (*utpadyanti*) les choses (*dharma*). C'est pourquoi les agrégats, domaines et éléments sont perpétuellement présents (12). Cette thèse est étroitement liée à la précédente. Elle semble apparentée à la thèse du *sarvâstivâda* (1 ci-dessus) adoptée par les Mahîçâsaka tardifs.

11°) L'école secondaire des Mahîçâsaka se divisa en discutant de l'interprétation de la stance (*gâthâ*) suivante :

« Cinq choses (*dharma*) peuvent attacher certainement.

« Les douleurs (*duḥkha*) naissent de celles-ci :

(1) Vasumitra, thèse 2 de la seconde série.
(2) Vasumitra, thèse 3 de la seconde série.
(3) Vasumitra, thèse 4 de la seconde série ; Bhavya, thèse 18. Voir L. V. P. : *Koça*, IV, pp. 2 sq.
(4) Bhavya, thèse 18.
(5) Vasumitra, thèse 5 de la seconde série. Cf. L. V. P. : *Koça*, I, pp. 59-60 et 173-176.
(6) Vasumitra, thèse 6 de la seconde série.
(7) K'ouei-Ki, III, p. 39 b.
(8) Vasumitra, thèse 7 de la seconde série. Bhavya, thèse 20.
(9) Vasumitra, thèse 8 de la seconde série. Bhavya, thèse 21.
(10) K'ouei-Ki, III, p. 40 a.
(11) Vasumitra, thèse 9 de la seconde série.
(12) K'ouei-Ki, III, p. 40 a.

« L'insciencee (*avidyâ*), la concupiscence (*kâma*), la soif (*trsnâ*),
« Les cinq théories spéculatives (*drsti*) et les actes (*karman*) (1).

Cinq choses lient les êtres (*sattva*) et les empêchent de sortir du cycle des naissances et des morts. Toutes les douleurs naissent et sont produites par ces cinq choses : 1°) l'inscience (*avidyâ*), c'est-à-dire l'inscience des trois mondes (*dhâtu*) ; 2°) la concupiscence (*kâma*) ; 3°) la soif (*trsnâ*) des [mondes] matériel (*rûpa*) et immatériel (*arûpa*) ; 4°) les cinq théories spéculatives (*drsti*), c'est-à-dire la théorie individualiste (*satkâyadrsti*), etc. [les théories extrémistes (*antagrâhadrsti*), les théories fausses (*mithyâdrsti*), l'estime des mauvaises théories (*drstiparâmarça*), l'estime des vertus et des rites (*çîlavrataparâmarça*)] (2) ; 5°) les actes (*karman*), c'est-à-dire les trois actes [du corps (*kâya*), de la voix (*vâc*) et de l'esprit (*manas*)]. — Pourquoi nomme-t-on seulement ces cinq choses, et combien y a-t-il d'actes ? — Parce qu'il a été dit plus haut [thèse 16] que le bien (*kuçala*) n'est pas cause de l'existence (*bhavahetu*) et que l'absence de mérite (*punya*) ne met pas l'acte en mouvement. Au moyen de la Voie de la vision (*darçanamârga*), on triomphe des cinq théories spéculatives dont les principes obstructeurs se manifestaient en tête. Au moyen de la Voie de la culture (*bhâvanâmârga*), on triomphe de la concupiscence et de la soif dont les objets se manifestaient en tête. Les principes qui résident à l'intérieur des objets des cinq théories spéculatives sont les trois mondes (*dhâtu*) en tant qu'ils sont identiques par leurs caractéristiques (*laksana*) de composés (*samskrta*). C'est seulement pour résumer que l'on parle des cinq théories spéculatives. Les objets de la concupiscence et de la soif ont aussi les caractéristiques des composés mais chacun d'eux est distinct des autres. Les objets du monde de la concupiscence (*kâmadhâtu*) sont les portes (*dvâra*) sensorielles externes (*bâhya*) [c'est-à-dire les cinq domaines objectifs (*visaya*) des sens]. Les objets des deux mondes supérieurs sont les portes sensorielles internes (*âdhyâtmika*) [c'est-à-dire le corps (*kâya*)]. C'est pourquoi on distingue la concupiscence de la soif. Ainsi, ces deux sortes [de Voie (*mârga*)], la vision (*darçana*) et la culture (*bhâvanâ*), ont des utilisations différentes. Cependant, bien que l'on utilise complètement ces deux Voies pour triompher de la racine (*mûla*), c'est-à-dire de l'inscience (*avidyâ*), comme [leur champ d'action] est limité, les autres erreurs (*moha*) ne sont pas rangées parmi celle-ci. De plus, l'inscience est le membre (*anga*) de l'inscience [dans le *pratîtyasamutpâda*], la concupiscence et la soif sont le membre de la soif, les cinq théories spéculatives sont le membre de l'appropriation (*upâdâna*). A cause de l'accroissement de ce dernier, l'acte produit les compositions psychiques (*samskâra*) et l'existence (*bhava*). Parce que ces cinq choses peuvent toujours attacher, on obtient la conscience (*vijñâna*), etc... jusqu'à la naissance (*jâti*). De plus, c'est seulement en raison des actes mauvais (*akuçala*) que l'on naît dans les deux mondes supérieurs, car ces actes mauvais sont subtils (*sûksma*). Les bonnes (*kuçala*) choses les aident à mûrir dans des naissances supérieures. Comme il n'y a pas de maturation due aux bons actes dans les deux mondes supérieurs, on désigne par l'expression « les actes » les [actes mauvais] du corps, de la voix et de l'esprit (3).

(1) Vasumitra, thèse 10 de la seconde sèrie.
(2) Cf. L. V. P. : *Koça*, V, pp. 15-18.
(3) K'ouei-Ki, III, p. 40 b-41 b.

CHAPITRE XXVI

Les Dharmaguptaka

Toutes nos sources font des Dharmaguptaka une secte séparée des Mahîçâsaka, dans le courant du IIIe s. E. N. précisent celles du Nord. De l'examen de leur doctrine, il semble ressortir que l'origine du schisme concernait les rapports du Buddha et du Saṃgha et les mérites des dons respectifs à l'un et à l'autre.

Le nom de Dharmaguptaka signifie « celui qui protège, ou conserve la Loi » (1). On le trouve souvent écrit Dharmagupta, qui signifie au contraire « celui qui est protégé par la Loi ». Ce dernier nom fut porté par plusieurs personnages plus ou moins célèbres de l'histoire du Bouddhisme, notamment par deux traducteurs, l'un du début du Ve s. de notre ère, l'autre, plus connu, de la fin du VIe et du début du VIIe s. (2), et par un maître singhalais que Fa-hien rencontra à Ceylan au début du Ve s. (3). Dans ce cas, la secte tirerait son nom de celui de son maître, un autre Dharmagupta (4).

Paramârtha dit que les Dharmagupta, issus de la secte des Mahîçâsaka, avaient un Canon en quatre ou cinq Corbeilles, ajoutant au *Tripitaka* classique un *Bodhisattvapitaka*, contenant le récit des carrières antérieures des Bodhisattva, et même, paraît-il, un *Dhâraṇîpitaka* ou *Mantrapitaka* renfermant des formules magiques. Ils tiraient leur nom de leur fondateur Dharmagupta mais prenaient expressément pour maître Maudgalyâyana, le grand disciple thaumaturge du Buddha, et dont leur fondateur Dharmagupta avait été le disciple fervent (5). Certains indices semblent prouver que les Dharmaguptaka avaient en effet une vénération particulière pour Maudgalyâyana (6), ce qui va de pair avec l'intrusion, à une certaine époque tout au moins, d'un *Dhâraṇîpitaka* dans leur Canon.

Aucune inscription ni aucun témoignage des pèlerins chinois ne nous informent de leur domaine dans l'Inde. Au VIIe s., Hiuan-tsang et I-tsing trouvèrent leurs traces dans l'Uḍḍiyâna. Le premier rapporte que dans ce pays cinq *Vinaya*, dont celui des Dharmaguptaka, étaient encore enseignés par des moines appartenant au Mahâyâna, particulièrement experts en *dhâraṇî* et *mantra*, et qui récitaient leurs livres sans en pénétrer le sens profond (7). I-tsing ne les rencontra pas dans l'Inde même mais, par petits groupes, dans l'Uḍḍiyâna et l'Asie Centrale, et surtout dans la Chine de l'Ouest et de l'Est (8).

Se basant sur le fait que les différentes parties du *Vinayapitaka* des Dharmagup-

(1) S. Lévi et E. Chavannes : *Les seize Arhats protecteurs de la Loi.*
(2) P. C. Bagchi : *Le Canon bouddhique en Chine*, pp. 174-175 et 464-467.
(3) J. Legge : *A record of buddhistic kingdoms*, p. 107.
(4) C'est l'opinion des Sthavira citée par Bhavya (1re liste), et aussi de Paramârtha et de K'ouei-ki.
(5) Demiéville : *Origine des sectes bouddhiques*, pp. 23, 61 et 62.
(6) *Ibid.*, p. 61, note.
(7) Watters : *On Yuan-chwang's travels*, I, p. 226.
(8) Takakusu : *A record of the buddhist religion*, pp. XXIV, 7 sq.

taka furent importées en Chine par des moines sogdiens, parthes et cachemiriens, Przyluski suppose que leur domaine se trouvait à l'Ouest de l'Inde (1).

Si notre connaissance du domaine indien des Dharmaguptaka est réduite à des hypothèses, nous possédons heureusement une grande partie de leur littérature canonique.

Leur *Vinayapitaka* nous a transmis la structure de leur Canon. C'est un *Tripitaka* normal, et non, comme le prétendent Paramârtha et K'ouei-ki, un Canon à cinq Corbeilles, ou plutôt celui-ci, s'il a existé, ne fut constitué que tardivement et adopté seulement par l'école mahâyâniste des Dharmaguptaka. A époque ancienne, leur Canon se composait comme suit : (2).

I) *Vinayapitaka* :
1) *Bhiksupratimoksa.*
2) *Bhiksunîpratimoksa.*
3) *Khandhaka.*
4) *Ekottara.*

II) *Sûtrapitaka* :
1) *Dîrghâgama.*
2) *Madhyamâgama.*
3) *Ekottarâgama.*
4) *Samyuktâgama.*
5) *Ksudrakâgama.*

III) *Abhidharmapitaka* :
1) *Sapraçnaka* (« avec difficultés »).
2) *Apraçnaka* (« sans difficultés »).
3) *Samgrahasamyukta.*
4) *Prasthâna.*

La préface de la traduction chinoise du *Dîrghâgama* décrit sommairement ainsi un Canon que l'on a de bonnes raisons de croire d'origine dharmaguptaka (3) :

I) *Vinayapitaka* : 4 sections et 10 récitations.
II) *Dharmalaksanâbhidharmapitaka* : 4 sections et 5 récitations.
III) *Sûtrapitaka* :
1) *Ekottarâgama*: 4 sections et 8 récitations.
2) *Madhyamâgama* : 4 sections et 5 récitations.
3) *Samyuktâgama* : 4 sections et 10 récitations.
4) *Dîrghâgama* : 4 sections et 4 récitations, 30 *Sûtra.*

Ce qui caractérise le *Vinayapitaka* des Dharmaguptaka, c'est sa division en quatre parties. Comme on le voit, il semble que les Dharmaguptaka aient eu tendance à répartir leur Canon d'après une division en quatre sections. C'est surtout cela qui distingue ce Canon de celui des Haimavata (4).

De ce Canon, nous possédons certainement le *Vinayapitaka*, traduit en chinois par Buddhayaças à Tch'ang-Ngan dans les premières années du Ve s. de notre ère. Nous en possédons très probablement aussi le *Dîrghâgama*, traduit par ce même Buddhayaças, et l'*Abhidharmapitaka*, traduit à la même époque et à Tch'ang-Ngan également par Dharmayaças et Dharmagupta, et qui nous a été conservé sous le nom de *Çâriputrâbhidharmaçâstra* (5).

(1) Przyluski : *Concile de Râjagrha*, p. 326. Il cite d'autres indices : identité possible entre Dharmagupta et Dharmaraksita, qui évangélisa l'Aparântaka et le Sindh, etc...
(2) T. S. 1428, p. 968 b ; Przyluski : *Concile de Râjagrha*, pp. 194-195 et 354.
(3) T. S. 1, p. 1 a ; Przyluski : *Concile de Râjagrha*, p. 355. Ce Canon possède un *Vinaya* en 4 parties, ce qui est caractéristique de celui des Dharmaguptaka, qui a également 10 récitations. De plus, le traducteur de ce *Dîrghâgama*, Buddhayaças, est aussi celui du *Vinaya* des Dharmaguptaka.
(4) Voir ci-dessus chap. XIV.
(5) Voir A. Bareau : *Les origines du Çâriputrâbhidharmaçâstra*, Muséon, t. LXIII, 1-2, Louvain, 1950, pp. 69-95.

Si le plan général de ce Canon est sensiblement différent, à première vue, de celui du Canon des Sarvâstivâdin et de celui du Canon des Theravâdin, un examen attentif montre que l'on y retrouve les mêmes parties et les mêmes *Sûtra* que dans les deux autres, mais rangés différemment. Comme il fallait s'y attendre, les plus grandes divergences s'observent dans la comparaison des trois *Abhidharmapitaka*. La doctrine de celui des Dharmaguptaka est assez nettement différente de celle des deux autres, comme nous le verrons.

Vasumitra, Bhavya et Vinîtadeva précisent leurs opinions particulières sur certains grands problèmes du Bouddhisme :

1°) Le Buddha n'est pas inclus (*paryâpanna*) dans le Saṃgha. C'est pourquoi le don (*dâna*) au Buddha produit un grand fruit (*mahâphala*), mais non le don au Saṃgha (1).

La valeur intrinsèque du Buddha est très supérieure à celle du Saṃgha. En effet, celui-ci est pourvu d'un supérieur (*sottara*) alors que le Buddha est suprême, sans supérieur (*anuttara*). Le don au Buddha produit un grand fruit, non celui au Saṃgha, en vertu de la règle selon laquelle le mérite d'un don est proportionnel à la valeur du destinataire. D'autre part, l'intention du don au Buddha contient en elle-même des avantages spirituels indéniables en concentrant toute la pensée sur le culte du seul Buddha.

2°) Bien que la délivrance (*vimukti*) du Buddha soit identique à celle des Auditeurs (*çrâvaka*), leurs voies (*mârga*) sont différentes (2).

3°) Les hérétiques (*tîrthika*) ne peuvent obtenir les cinq superconnaissances (*abhijñâ*) (3).

4°) Le corps (*kâya*) de l'Arhant est entièrement pur (*anâsrava*) (4).

Le corps de l'Arhant est pur en deux sens : 1°) son support (*âçraya*) est dépourvu d'impuretés (*âsrava*) parce que les agrégats (*skandha*) des savants (*açaiksa*) ne produisent pas d'impuretés ; 2°) ses domaines objectifs (*visaya*) sont dépourvus d'impuretés parce qu'ils ne font ni naître ni croître d'autres impuretés.

5°) Même chez les Dieux (*deva*), il y a conduite pure (*brahmacârya*) (5).

6°) Le culte (*pûjâ*) d'un reliquaire (*stûpa*) produit un très grand fruit (*brhatphala*) (6).

Les reliques (*çarîra*) du Buddha présentes dans le monument représentent symboliquement le Buddha. Celui-ci a d'ailleurs déclaré qu'il n'y a aucune différence entre les reliques et le Buddha lui-même. Il a lui-même déclaré qu'il acceptait les dons qui seraient faits aux reliques. Ceux-ci ne peuvent donc produire qu'un très grand fruit.

7°) Il y a des choses (*dharma*) mondaines (*laukika*) (7).

Cette dernière thèse ne paraît pas originale, car toutes les sectes connaissaient deux catégories de *dharma laukika*. Les uns sont les *dharma* soumis aux vicissitudes du monde (*loka*), opposés aux *dharma lokottara* ou supramondains, qui sont la Voie (*mârga*) et les incomposés (*asaṃskṛta*). Les autres sont huit *dharma* propres au monde des transmigrations : prospérité et ruine, blâme et louange, dénigrement et célébrité, malheur et bonheur. Peut-être les Dharmaguptaka possédaient-ils

(1) Vasumitra, thèse 1, dit le contraire, sauf la traduction des Ts'in. Mais Bhavya, thèse 1, et Vinîtadeva, thèse 1, confirment.
(2) Vasumitra, thèse 2 ; Vinîtadeva, thèse 2.
(3) Vasumitra, thèse 3 ; Vinîtadeva, thèse 3. Voir thèse 6 des Mahiçâsaka.
(4) Vasumitra, thèse 4 ; Vinîtadeva, thèse 4.
(5) Bhavya, thèse 2.
(6) Vasumitra, thèse 1 (traductions de Hiuan-tsang et de Paramârtha).
(7) Bhavya, thèse 3.

une troisième catégorie de *dharma* mondains, qui leur était particulière et que nous ignorons.

8°) Les choses suprêmes mondaines (*laukikâgradharma*) sont incluses (*paryâpanna*) dans les trois mondes (*dhâtu*) et non-incluses (*aparyâpanna*) dans les trois mondes (1).

Puisque ces choses sont appelées mondaines (*laukika*) elles sont donc incluses dans les trois mondes. Puisque, d'autre part, elles sont appelées suprêmes (*agra*), elles sont non-incluses dans les trois mondes.

9°) La pensée (*citta*) et les mentaux (*caitta*) peuvent connaître les choses conjointes avec la pensée (*cittasamprayukta*) (2).

La sagesse (*prajñâ*) peut connaître les choses conjointes avec la pensée.

10°) La nature propre (*svabhâva*) de la force corporelle (*kâyabala*) est l'énergie (*vîrya*). La nature propre de la faiblesse corporelle est l'indolence (*kausîdya*) (3).

11°) Trois caractéristiques des composés (*samskṛtalakṣaṇa*) sont composées (*samskṛta*). Seule, la caractéristique de cessation (*nirodhalakṣaṇa*) est incomposée (*asamskṛta*) (4).

La nature (*bhâva*) des caractéristiques est impermanente (*anitya*), parce que la nature des composés est faible. C'est pourquoi elle ne peut faire cesser (*nirundhati*) les choses (*dharma*). Parce que la nature de la dernière est incomposée, elle est forte et par conséquent capable de faire cesser les choses.

12°) C'est seulement au moyen de la contemplation du sans-attributs (*animittasamâdhi*) que l'on peut entrer dans la fixation sur la correction (*samyaktvaniyâma*) (5).

13°) La production en relation mutuelle (*pratîtyasamutpâda*) est incomposée (*asamskṛta*) (6).

Vasumitra note enfin que leur doctrine était très proche de celle des Mahâsânghika, ce qui surprend au premier abord puisque les Dharmaguptaka étaient issus du groupe des Sthavira.

L'étude du *Çâriputrâbhidharmaçâstra* est particulièrement intéressante car sa doctrine est très différente de celles des *Abhidharmapitaka* des Sarvâstivâdin et des Theravâdin, et très proche, au contraire, de celles des Mahâsânghika, Mahîçâsaka et Vibhajyavâdin. Voici les thèses les plus intéressantes que l'on y rencontre :

1°) La personne (*pudgala*) n'est que désignation (*prajñapti*) (7). La personne comporte des yeux (*cakṣus*), des oreilles (*çrotra*), un nez (*ghrâna*), une langue (*jihva*), un corps (*kâya*) et un esprit (*manas*) que l'on désigne [ensemble comme] la personne.

Les yeux, les oreilles, le nez, la langue, le corps et l'esprit ne sont pas la personne. Hors des yeux, des oreilles, du nez, de la langue, du corps et de l'esprit il n'y a pas non plus de personne. Il en est de même d'une maison qui comporte des poutres, des chevrons, des cloisons et des murs, que l'on désigne [ensemble comme] une maison. Les poutres, les chevrons, les cloisons et les murs ne sont pas

(1) T. S. 1545, p. 14 a ; T. S. 1546, p. 9 b.
(2) *Ibid.*, p. 42 c.
(3) *Ibid.*, p. 154 bc.
(4) *Ibid.*, p. 198 a.
(5) *Ibid.*, p. 927 c.
(6) T. S. 1566, p. 62 a ; T. S. 1567, p. 136 a.
(7) T. S. 1548, p. 626 c. La même démonstration est reprise plusieurs fois, avec des comparaisons différentes. Dans le même passage, on distingue l'*âtman*, traduit par *ngô*, du *pudgala*, traduit par *jen*.

la maison. Hors des poutres, de chevrons, des cloisons et des murs, il n'y a pas non plus de maison.

2°) La connaissance (*jñâna*) et la contemplation (*samâdhi*) qui ont pour domaine objectif (*visaya*) le passé (*atîta*) et le futur (*anâgata*) sont dites dépourvues de domaine objectif (*avisaya*) (1).

Ceci est un corollaire direct de la thèse, implicite, selon laquelle le passé et le futur n'ont pas d'existence réelle.

3°) La carrière du Buddha et celle des Çrâvaka sont nettement distinctes (2).

Les Çrâvaka écoutent autrui, reçoivent l'enseignement d'autrui, s'informent auprès d'autrui, écoutent la Loi d'autrui ; ils ne méditent, ni ne réfléchissent, ni ne raisonnent par eux-mêmes ; ils entrent dans la fixation sur la correction (*samyaktvaniyâma*) ; ils obtiennent les Fruits (*phala*) de Srotâpanna, de Sakṛdâgâmin, d'Anâgâmin et d'Arhant. Les Pratyekabuddha n'ont pas les trente-deux signes (*lakṣana*) du Grand Homme ; ils n'écoutent pas autrui, ne reçoivent pas l'enseignement d'autrui, ne s'informent pas auprès d'autrui, n'écoutent pas la Loi d'autrui ; ils méditent, raisonnent et réfléchissent par eux-mêmes ; ils entrent dans la fixation sur la correction ; ils obtiennent les Fruits de Srotâpanna, de Sakṛdâgâmin, d'Anâgâmin et d'Arhant ; ils ne voient et ne connaissent pas sans obstacle toutes les choses, ils n'obtiennent pas la souveraineté par leur force, ni l'éminence, ni la suprématie (3) ; ils n'obtiennent pas l'Eveil complet, parfait et suprême (*anuttara samyaksaṃbodhi*) ; ils n'exercent parfaitement ni les dix forces (*bala*) du Tathâgata, ni les quatre intrépidités (*abhaya*), ni la grande compassion (*mahâkaruṇâ*), et ils ne font pas tourner la roue de la Loi (*dharmacakraṃ pravartayanti*). Les Bodhisattva possèdent les trente-deux signes ; ils n'écoutent pas autrui, ne reçoivent pas l'enseignement d'autrui, ne s'informent pas auprès d'autrui, n'entendent pas la Loi d'autrui ; ils méditent, réfléchissent et raisonnent d'eux-mêmes ; ils connaissent et voient toutes les choses sans obstacle ; ils sont destinés à devenir Samyaksaṃbuddha, c'est-à-dire à obtenir par leur propre force la souveraineté, l'éminence, la suprématie, à obtenir l'Eveil complet, parfait et suprême, à exercer parfaitement les dix forces du Tathâgata, les quatre intrépidités, la grande compassion et à faire tourner la roue de la Loi.

4°) L'existence intermédiaire (*antarâbhava*) n'existe pas (4).

L'*antaraparinirvâyin* est ainsi défini : « ... en raison de ses actes antérieurs, il doit nécessairement renaître en recevant un corps divin... dans ce corps divin, il est *antaraparinirvâyin*... Quand sa vie est terminée dans le monde de la concupiscence (*kâmadhâtu*), il renaît en haut, parmi les Dieux du monde matériel (*rûpadhâtu*). Dans cette vie (*âyus*) divine, dans l'abandon des choses, il est *parinirvâyin* ».

5°) Les souillures (*kleça*), donc les tendances (*anuçaya*), sont disjointes de la pensée (*cittaviprayukta*) ; elles ne naissent pas avec la pensée (*na cittasahajâta*), elles ne durent pas avec la pensée (*na cittasahasthita*), elles ne cessent pas avec la pensée (*na cittasahaniruddha*) (5).

6°) La nature (*bhâva*) de la pensée (*citta*) est pure (*prabhâsvara*). Ce sont les impuretés adventices (*âgantukleça*) qui la souillent (6).

(1) *Ibid.*, pp. 593 c et 717 ab. Voir *Kathâvatthu*, IX, 6 et 7, thèse 14 des Uttarâpathaka.
(2) *Ibid.*, p. 585 ab.
(3) La recension japonaise ancienne leur accorde au contraire l'omniscience, la souveraineté, l'éminence et la suprématie.
(4) *Ibid.*, p. 587 b.
(5) *Ibid.*, p. 690 b.
(6) *Ibid.*, p. 697 b.

7°) Les cinq facultés (*indriya*) de foi (*çraddhâ*), d'énergie (*vîrya*), de mémoire (*smṛti*), de contemplation (*samâdhi*) et de sagesse (*prajñâ*) sont exclusivement non-incluses (*aparyâpanna*) dans les trois mondes, et par conséquent exclusivement supramondaines (*lokottora*) et jamais mondaines (*laukika*) (1).

8°) La vue correcte (*samyagdṛsti*) est, comme tous les membres de la Voie (*mârgânga*), exclusivement non-incluse (*aparyâpanna*) dans les trois mondes, et par conséquent exclusivement supramondaine (*lokottara*) et jamais mondaine (*laukika*) (2).

9°) La matière (*rûpa*) du Saint est Voie (*mârga*) (3).

La Vérité de la Voie (*mârgasatya*) qui est matérielle (*rûpin*) est : la parole correcte (*samyagvâc*), le comportement correct (*samyakkarmânta*), les moyens d'existence corrects (*samyagâjîva*) et l'effort corporel correct (*samyakkâyavyâyâma*) (4).

10°) Il y a neuf incomposés (*asaṃskṛta*) : la cessation par la connaissance discriminative (*pratisaṃkhyânirodha*), la cessation sans connaissance discriminative (*apratisaṃkhyânirodha*), la fixation (*niyâma*), la stabilité des choses (*dharmasthitatâ*), la production en relation mutuelle (*pratîtyasamutpâda*), le domaine de l'infinité de l'espace (*âkâçânantyâyatana*), le domaine de l'infinité de la conscience (*vijñânânantyâyatana*), le domaine du néant (*âkiñcanyâyatana*), le domaine sans perception ni non-perception (*naivasaṃjñânâsaṃjñâyatana*). (5).

11°) Les quatre Fruits de la vie religieuse (*çrâmanyaphala*) sont identifiés au *nirvâna* et, ce qui revient au même, à la cessation par la connaissance discriminative (*pratisaṃkhyânirodha*). Par conséquent, ils sont seulement incomposés (*asaṃskṛta*) (6).

12°) La cessation par la connaissance discriminative (*pratisaṃkhyânirodha*), c'est-à-dire le *nirvâna*, est bonne (*kuçala*) et, soit étudiante (*çaiksa*), soit savante (*açaiksa*) (7).

12°) Il y a de la matière (*rûpa*) dans le monde immatériel (*ârûpyadhâtu*) : les vertus (*çîla*) du corps (*kâya*) et de la voix (*vâc*), la non-information (*avijñapti*), l'effort corporel (*kâyavyâyâma*), la légèreté corporelle (*kâyalaghutva*), tous impurs (*sâsrava*) (8).

14°) La matière (*rûpa*) est, comme tous les agrégats (*skandha*), bonne (*kuçala*), mauvaise (*akuçala*) ou indéterminée (*avyâkṛta*) (9).

La matière bonne est celle que l'on doit cultiver, qui est produite par les bonnes pensées (*citta*), l'information par le corps (*kâyavijñapti*), l'information par la voix (*vâgvijñapti*), la vertu corporelle (*kâyaçîla*), la vertu vocale (*vâkçîla*), la non-information (*avijñapti*), l'effort corporel (*kâyavyâyâma*), la légèreté corporelle (*kâyalaghutva*), la parole correcte (*samyagvâc*), le comportement correct (*samyakkarmânta*), les moyens d'existence corrects (*samyagâjîva*), la légèreté corporelle correcte (*samyakkâyalaghutva*). La matière mauvaise est celle que l'on doit abandonner, qui est produite par les mauvaises pensées, l'information par le corps, l'information par la voix, les immoralités (*duhçîla*) corporelle et vocale, la non-information, l'effort corporel impur (*sâsrava*). La matière indéterminée est celle qui n'est ni maturation ni chose de la loi de maturation (*naivavipâkanavipâka-*

(1) *Ibid.*, p. 567 c.
(2) *Ibid.*, p. 559 b.
(3) *Ibid.*, pp. 554 c et 552 a.
(4) *Ibid.*, pp. 531 bc et 540 ab.
(5) *Ibid.*, pp. 526 c, 529 c, 535 a, 538 b, 663 bc, 613 a.
(6) *Ibid.*, pp. 526 c, 553 c, 613 a.
(7) *Ibid.*, p. 557 c.
(8) *Ibid.*, p. 552 a.
(9) *Ibid.*, p. 549 ab.

dharma), les domaines (*âyatana*) de l'œil (*caksus*), de l'oreille (*çrotra*), du nez (*ghrâna*), de la langue (*jihva*), du corps (*kâya*), des odeurs (*gandha*), des saveurs (*rasa*) et des tangibles (*sprastavya*), les formes (*rûpa*) belles (*çubha*) ou laides *açub ha*), etc., les sons (*çabda*) beaux ou laids, etc..., la matière produite par les pensées indéterminées, l'information par le corps, l'information par la voix.

15°) Dans le monde matériel (*rûpadhâtu*), il y a les domaines (*âyatana*) et éléments (*dhâtu*) de l'œil (*caksus*), de l'oreille (*çrotra*), du corps (*kâya*), des formes (*rûpa*), des sons (*çabda*), des tangibles (*sprastavya*), et les éléments de la conscience oculaire (*caksurvijñâna*), de la conscience auriculaire (*çrotravijñâna*) et de la conscience corporelle (*kâyavijñâna*), ainsi que les domaines et éléments mentaux (*manas*) et des phénomènes mentaux (*dharma*), et l'élément de la conscience mentale (*manovijñâna*) (1).

16°) Dans le monde immatériel (*ârûpyadhâtu*) n'existent que les domaines (*âyatana*) et éléments (*dhâtu*) mentaux (*manas*) et des phénomènes mentaux (*dharma*), et l'élément de la conscience mentale (*manovijñâna*) (1).

17°) Les cinq consciences (*vijñâna*) sensorielles sont exclusivement pourvues de passions (*sarâga*) (2).

18°) Il n'y a que cinq destinées (*gati*) (3).

19°) Il y a conduite pure (*brahmacarya*) chez les Dieux (*deva*) (4).

Seuls les Dieux qui ont longue vie (*dîrghâyus*), c'est-à-dire les Asaṃjñin, ne peuvent pratiquer la conduite pure.

20°) La matière (*rûpa*) est maturation (*vipâka*) (5).

La matière qui est maturation est formée des domaines (*âyatana*) de l'œil (*caksus*), de l'oreille (*çrotra*), du nez (*ghrâna*), de la langue (*jihva*), du corps (*kâya*), les formes (*rûpa*) corporelles belles (*çubha*) ou laides (*açubha*), etc..., les sons (*çabda*) corporels beaux ou laids, etc., les parfums (*gandha*) corporels beaux ou laids, etc... les qualités corporelles, les informations (*vijñapti*) par le corps et par la voix, les vertus (*çîla*) corporelle et vocale, la non-information (*avijñapti*), l'effort corporel (*kâyavyâyâma*), la légèreté corporelle (*kâyalaghutva*), la parole correcte (*samyagvyâyâma*), le comportement correct (*samyakkarmânta*), les moyens d'existence corrects (*samayagâjîva*), l'effort corporel correct, la légèreté corporelle correcte.

21°) La faculté de vie (*jîvitendriya*) est immatérielle (*arûpin*) (6).

22°) Les vertus (*çîla*) ne sont ni mentales (*caitta*), ni consécutives à la pensée (*cittânuparivartin*) (7).

Les vertus sont toutes exclusivement matérielles (*rûpin*).

23°) Le son (*çabda*) est maturation (*vipâka*) (8).

Le son qui est maturation est celui que les actes (*karman*) et les souillures (*kleça*) ont produit et qui fait partie intégrante de la personnalité (*âtmabhâva*), les sons corporels beaux ou laids, ceux qui sont produits dans l'information par la voix.

24°) Les six domaines (*âyatana*) sensoriels sont maturation (*vipâka*) (9).

Les cinq domaines de l'œil (*caksus*), de l'oreille (*çrotra*), du nez (*ghrâna*), de la

(1) *Ibid.*, pp. 533 b et 542 a.
(2) *Ibid.*, pp. 535 c-536 a.
(3) *Ibid.*, p. 690 b.
(4) *Ibid.*, p. 654 c.
(5) *Ibid.*, p. 550 b.
(6) *Ibid.*, p. 561 a.
(7) *Ibid.*, p. 575 a et 574 c.
(8) *Ibid.*, pp. 531 c, 540 ab.
(9) *Ibid.*, pp. 531 bc, 532 ab, 539 a et 540 b.

langue (*jihva*) et du corps (*kâya*) sont exclusivement maturation. Le domaine mental est des trois sortes.

25°) La forme (*rûpa*) est vue (*paçyate*) au moyen de l'œil (*caksus*) (1).

26°) Une pensée (*citta*) peut durer très longtemps (2).

Dans la contemplation semblable au diamant (*vajropamasamâdhi*), la pensée peut durer (*tisthati*) un temps (*kâla*) incommensurable (*apramâna*).

27°) L'Arhant a abandonné toutes les souillures (*kleça*) (3).

28°) L'élément tellurique (*prthivîdhâtu*) est maturation (*vipâka*) comme les autres grands éléments (*mahâbhûta*) (4).

Les grands éléments qui sont maturation sont ceux qui ont été produits par les actes (*karman*) et les souillures (*kleça*) et qui font partie intégrante de la personnalité (*âtmabhâva*).

29°) La matière (*rûpa*) est cause (*hetu*) et causée (*sahetuka*) (5).

La matière qui est cause est celle qui est bonne ou mauvaise (voir thèse 14).

30°) La matière (*rûpa*) noble (*ârya*) est celle qui est dérivée des grands éléments (*mahâbhûta*) (6).

C'est, en fait, la matière qui est comprise dans la Voie (*mârga*) (voir thèse 9).

31°) Le domaine des phénomènes mentaux (*dharmâyatana*) est entièrement connaissable (*jñeya*), compréhensible (*prajñeya*) et perceptible à la conscience (*vijñeya*) (7).

32°) Seule, la Vérité de la cessation (*nirodhasatya*) est incomposée (*asamskrta*), les trois autres Vérités sont seulement composées (*samskrta*) (8).

33°) Il y a des choses (*dharma*) indéterminées (*avyâkrta*) (9).

34°) Il y a une non-information (*avijñapti*), qui est l'acte mental (*manokarman*) et fait partie du domaine des phénomènes mentaux (*dharmâyatana*) compris dans l'agrégat de la matière (*rûpaskandha*) (10).

35°) Les choses (*dharma*) nobles (*ârya*) ont maturation (*vipâka*) (11).

Ainsi, la Vérité de la Voie (*mârgasatya*), les huit facultés (*indriya*) nobles et les sept facteurs d'éveil (*bodhyanga*) ont maturation.

36°) Le candidat au Fruit (*phala*) de Srotâpanna possède la faculté de foi (*çraddhendriya*) (12).

37°) Les quatre grands éléments (*mahâbhûta*) sont invisibles (*anidarçana*) (13).

38°) Toutes les facultés (*indriya*) sont invisibles (*anidarçana*) (14).

39°) Il y a des choses (*dharma*) comprises (*samgrhîta*) dans d'autres (15).

40°) Il y a des choses (*dharma*) conjointes (*samprayukta*) avec d'autres (16).

41°) Les agrégats (*skandha*) sont détruits à la mort et par conséquent ne transmigrent pas (17).

(1) *Ibid.*, pp. 525 c, 534 b, 560 a, 588 b.
(2) *Ibid.*, pp. 591 b, 698 a, 715 ab.
(3) *Ibid.*, p. 586 a.
(4) *Ibid.*, p. 573 b.
(5) *Ibid.*, p. 548 b.
(6) *Ibid.*, pp. 545 c-546 a.
(7) *Ibid.*, p. 529 c.
(8) *Ibid.*, p. 557 a.
(9) *Ibid.*, p. 576 c et passim.
(10) *Ibid.*, pp. 581 a, 526 c, 535 a, 543 ab.
(11) *Ibid.*, pp. 555 a, 562 ac, 568 c.
(12) *Ibid.*, pp. 585 c et 588 b.
(13) *Ibid.*, p. 573 a.
(14) *Ibid.*, p. 561 b.
(15) *Ibid.*, pp. 661 a-671 b.
(16) *Ibid.*, pp. 671 c-679 a et passim.
(17) *Ibid.*, p. 552 c.

42°) Il y a des actes corporels (*kâyakarman*) et vocaux (*vâkkarman*) distincts de l'entendement (*cetanâ*) (1).

43°) Les trois racines du mal (*akuçalamûla*) ne sont pas des actes (*karman*) (2).

44°) La matière (*rûpa*) est dépourvue d'objet (*anâlambana*) (3).

45°) Il y a huit choses (*dharma*) mondaines (*laukika*) : la prospérité et la ruine, le blâme et la louange, le dénigrement et la célébrité, le malheur et le bonheur (4)

46°) Il y a six vacuités (*çûnyatâ*) (5).

La vacuité interne (*adhyâtmaçûnyatâ*) concerne toutes les choses internes. La vacuité externe (*bahirdhâçûnyatâ*) concerne toutes les choses externes. La vacuité interne-externe (*adhyâtmabahirdhâçûnyatâ*) concerne les choses internes et externes. La vacuité de vacuité (*çûnyatâçûnyatâ*) concerne l'objet de la contemplation (*samâdhi*) de la vacuité. La grande vacuité (*mahâçûnyatâ*) concerne toutes choses. La vacuité de sens absolu (*paramârthaçûnyatâ*) concerne le *nirvâna*. Il s'agit de la vacuité du principe personnel (*âtman*) et de ce qui lui appartient (*âtmaka*). Cette vacuité est permanente (*nitya*), intransformable (*aviparinâma*).

47°) La soif d'inexistence (*vibhavatṛsnâ*) n'est abandonnée (*prahîna*) que par la culture (*bhâvanâ*), car elle n'est pas abandonnée par la vision (*darçana*) (6).

48°) Le raisonnement (*vitarka*) et la réflexion (*vicâra*) sont conjoints avec la pensée (*cittasamprayukta*) (7).

49°) L'entendement (*cetanâ*) n'est pas seule cause de maturation (*vipâkahetu*), et la sensation (*vedanâ*) n'est pas seul fruit de maturation (*vipâkaphala*) (8).

Tous les agrégats (*skandha*) sont à la fois causes et fruits de maturation.

50°) L'entendement (*cetanâ*) n'est pas pensée (*citta*) mais mental (*caitta*) (9).

51°) La pensée (*citta*) et les mentaux (*caitta*) sont pourvus d'objet (*sâlambana*) (10).

52°) La conscience (*vijñâna*), c'est-à-dire la pensée (*citta*), ne peut être dite (*na vaktavya*) ni conjointe avec la pensée (*cittasamprayukta*), ni disjointe de la pensée (*cittaviprayukta*) (9).

53°) L'acte corporel (*kâyakarman*) est invisible (*anidarçana*) (11).

54°) Il y a des choses (*dharma*) mentales (*caitta*) (12).

55°) La vieillesse et la mort (*jarâmarana*) ne sont ni maturation (*vipâka*) ni choses de la loi de maturation (*vipâkadharma*) (13).

56°) L'œil divin (*divyacaksus*) est nettement distinct de l'œil charnel (*mamsacaksus*) (14).

L'œil charnel se distingue de l'œil divin par le fait qu'il est formé de matière dérivée des quatre grands éléments (*mahâbhûta*).

57°) Il y a un Arhant « à la tête égale » (*samaçîrsin*) (15).

C'est celui qui abandonne en même temps les impuretés (*âsrava*) et la vie (*âyus*).

(1) *Ibid.*, p. 581 a.
(2) *Ibid.*, p. 570 c.
(3) *Ibid.*, p. 547 b.
(4) *Ibid.*, p. 654 ab.
(5) *Ibid.*, p. 633 ab.
(6) *Ibid.*, p. 585 c.
(7) *Ibid.*, pp. 545 b et 547 b.
(8) *Ibid.*, pp. 548 b et 550 b.
(9) *Ibid.*, p. 547 b.
(10) *Ibid.*, pp. 547 bc.
(11) *Ibid.*, pp. 545 c et 547 c.
(12) *Ibid.*, p. 576 a et passim.
(13) *Ibid.*, pp. 545 b et 550 c.
(14) *Ibid.*, p. 593 a.
(15) *Ibid.*, p. 589 b.

58°) Il y a des Voies (*mârga*) à un, deux, trois, quatre, cinq, six, sept, huit, neuf, dix ou onze membres (*anga*) (1).

La Voie à un membre est composée du seul point de départ de la mémoire concernant le corps (*kâyasmṛtyupasthâna*) grâce auquel on peut obtenir les quatre Fruits de la vie religieuse (*çrâmaṇyaphala*). La Voie à deux membres est composée de la contemplation (*samâdhi*) et de la sagesse (*prajñâ*). La Voie à trois membres est composée des trois contemplations des deux premières méditations (*savitarkavicâra, avitarkavicâramâtra, avitarkâvicâra*) ou des trois contemplations supramondaines (*lokottara*) (*çûnyatâ, animitta, apraṇihâna*). La Voie à quatre membres est composée des quatre *smṛtyupasthâna*, des quatre *samyakpradhâna*, des quatre *ṛddhipâda*, etc... La Voie à cinq membres est composée des cinq *indriya*, des cinq *bala*, etc... La Voie à six membres est composée des six *smṛti*, des six *vidyânga*, etc... Le reste est analogue.

59°) La Voie (*mârga*) est, soit mentale (*caitta*), soit non-mentale (2).

La Voie mentale est formée de la vue correcte (*samyagdṛṣṭi*), l'intention correcte (*samyaksaṃkalpa*), l'effort mental correct (*samyagmanovyâyâma*), la mémoire correcte (*samyaksmṛti*) et la contemplation correcte (*samyaksamâdhi*).

60°) La Voie (*mârga*) peut être cultivée (*bhâvayitavya*) (3).

61°) Les composés (*saṃskṛta*) ont pour caractéristiques (*lakṣaṇa*) la production (*utpâda*), la durée (*sthiti*) et la cessation (*nirodha*) (4).

62°) Les incomposés (*asaṃskṛta*) ne sont pas causes (*hetu*) (5).

63°) L'agrégat des compositions psychiques (*saṃskâraskandha*) est, soit conjoint avec la pensée (*cittasaṃprayukta*), soit disjoint de la pensée (*cittaviprayukta*) (6).

64°) La vie (*jîvita*) n'est ni conséquence de la pensée (*cittânuparivartin*) ni coexistante à la pensée (*cittasahabhû*) (7).

65°) Les cinq consciences (*vijñâna*) sensorielles sont exclusivement indéterminées (*avyâkṛta*) (8).

66°) Il y a des actes (*karman*) dépourvus de maturation (*avipâka*) (9).

67°) Il y a des méditations (*dhyâna*) non-incluses (*aparyâpanna*) dans les trois mondes, donc supramondaines (*lokottara*) (10).

68°) Le raisonnement (*vitarka*) et la réflexion (*vicâra*) sont, soit purs (*anâsrava*), soit impurs (*sâsrava*) (11).

69°) Les cinq facultés (*indriya*) de foi (*çraddhâ*), etc... sont exclusivement pures (*anâsrava*) et bonnes (*kuçala*) (12).

70°) Il n'y a raisonnement (*vitarka*) et réflexion (*vicâra*) que dans la première méditation (*dhyâna*) (13).

71°) Dans la pensée (*citta*), il n'y a pas de matière (*rûpa*) (14).

72°) Les vertus (*çîla*), appartenant exclusivement au monde de la concupiscence (*kâmadhâtu*), ne sont jamais supramondaines (*lokottara*), et le Saint ne

(1) *Ibid.*, p. 625 a.
(2) *Ibid.*, pp. 555 c, 556 a.
(3) *Ibid.*, p. 557 b.
(4) *Ibid.*, p. 633 b.
(5) *Ibid.*, pp. 529 c et 538 a.
(6) *Ibid.*, p. 547 b.
(7) *Ibid.*, p. 563 bc.
(8) *Ibid.*, p. 539 a.
(9) *Ibid.*, p. 580 b.
(10) *Ibid.*, pp. 718 a et 552 b.
(11) *Ibid.*, pp. 546 ab et 552 b.
(12) *Ibid.*, p. 561 bc et 564 c.
(13) *Ibid.*, pp. 621 b-624 c.
(14) *Ibid.*, p. 545 c.

peut posséder deux vertus, l'une mondaine (*laukika*) et l'autre supramondaine (1).

73) La discipline (*samvara*) est acte (*karman*) (2).

74°) La vieillesse et la mort (*jarâmarana*) ne sont jamais supramondaines (*lokottara*), mais sont exclusivement mondaines (*laukika*) (3).

75°) Les cinq consciences (*vijñâna*) sensorielles n'appartenant ni aux étudiants (*çaiksa*) ni aux savants (*açaiksa*), on ne cultive pas la Voie (*mârga*) en étant pourvu des cinq consciences sensorielles (*pañcavijñânasamângin*) (4).

76°) Il y a connaissance (*jñâna*) du passé (*atîta*), du futur (*anâgata*) et du présent (*pratyutpanna*) (5).

77°) Toutes les méditations (*dhyâna*) ont des membres (*anga*) (6).

78°) Le candidat au Fruit (*phala*) de Srotâpanna n'a pas encore abandonné les obsessions (*paryavasthâna*) des théories spéculatives (*drsti*) et de l'incertitude (*vicikitsâ*) (7).

79°) On ne devient pas complètement éteint (*parinirvâyin*) dès que l'on renaît (*upapadyate*) (8).

L'*upapadyaparinirvâyin* est ainsi défini : « ... en raison de ses actes antérieurs, il reçoit nécessairement un corps divin... dans ce corps divin, il est *upapadyaparinirvâyin*... dès la fin de sa vie dans le *kâmadhâtu*, il renaît en haut chez les Dieux du *rûpadhâtu* ; dans cette vie (*âyus*) divine, il éprouve peu de bonheur (*sukha*) et beaucoup de détachement (*virâga*), il est *upapadyaparinirvâyin* ».

(1) *Ibid.*, p. 575 a.
(2) *Ibid.*, pp. 581 ab, 529 a, 537 c.
(3) *Ibid.*, pp. 552 b et 559 b.
(4) *Ibid.*, p. 539 b.
(5) *Ibid.*, p. 594 c.
(6) *Ibid.*, pp. 621 b à 624 c.
(7) *Ibid.*, p. 585 c.
(8) *Ibid.*, p. 586 bc.

CHAPITRE XXVII

Les Kâçyapîya ou Suvarsaka

Toutes les sources s'accordent pour faire naître les Kâçyapîya parmi les Sthavira, quelque temps après le schisme des Sarvâstivâdin. Les sources du Nord-Ouest placent leur apparition à la fin du IIIe s. E. N.

Vasumitra identifie les Kâçyapîya et les Suvarsaka. Paramârtha dit que ces derniers tiraient leur nom de leur maître Suvarsa [« bonne année », ou « bonne retraite de saison des pluies »], qui aurait fait « un recueil des paroles du Buddha en deux parties, dans lesquelles, successivement et parallèlement, d'une part il réfutait les hérétiques, et de l'autre combattait les passions chez tous les êtres » (1).

K'ouei-ki explique que les deux noms de la secte proviennent de deux noms propres, l'un, Suvarsa, d'un brahmane, l'autre, Kâçyapa, d'un sage (*ṛṣi*), puis il donne plusieurs explications légendaires de ces deux noms (2).

Bhavya (Ire liste) et Târanâtha (3) expliquent également le nom de Kâçyapîya par le nom du maître de la secte, Kâçyapa.

Des inscriptions signalent la présence des Kâçyapîya vers le milieu du IIIe s. de notre ère à Taksaçilâ (4) et à Bedadi, à 200 km au nord-est de cette ville (5), et, vers le milieu du Ve s., à Pâlâṭu *D*herî Jars, près de Peshawer (6). Mais, au VIIe s., Hiuan-tsang, puis I-tsing, ne trouvent plus leurs descendants, dégénérés et passés au Mahâyâna, que dans l'*Uddiyâna* (7) et, hors de l'Inde, à Kharachar et Khotan (8). Ils ne paraissent donc pas avoir résidé hors de l'extrême Nord-Ouest de l'Inde.

Selon certains ouvrages, les Kâçyapîya portaient des vêtements couleur *magnolia obovata*, c'est-à-dire rouge foncé, et ils se distinguaient par le courage et la diligence avec lesquels ils protégeaient et sauvaient les êtres (9).

Nous ne connaissons de leur littérature qu'un bref traité de discipline (T. S. 1460). D'après certaines indications, ils semblent avoir possédé un *Vinayapiṭaka* particulier (10). Comme Vasumitra et les Sammatîya cités par Bhavya attestent que leur doctrine était très proche de celle des Dharmaguptaka, on peut supposer qu'ils ont possédé un Canon très voisin de celui de ces derniers. En particulier, la *Vinayamâtṛkâ* (11), que l'on attribue aux Haimavata parce qu'elle parle souvent de l'Himâlaya, et dont les auteurs possédaient un Canon très proche de

(1) Demiéville : *Origine des sectes bouddhiques*, pp. 62 et 23.
(2) K'ouei-Ki, II, p. 9 a.
(3) Schiefner : *Târanâtha*, p. 273.
(4) Sten Konow : C. I. I. ,vol. II, part. I, *Kharosthî inscriptions*, p. 88.
(5) *Ibid.*, p. 89.
(6) *Ibid.*, pp. 120-122.
(7) Watters : *Yuan-chwang's travels*, I, p. 226.
(8) Takakusu : *A record of the buddhist religion*, pp. xxiv et 20. Târanâtha (Schiefner, p. 175) confirme qu'au VIIe s., les Kâçyapîya avaient disparu.
(9) T. S. 1465, p. 900 c ; T. S. 1470, p. 926 a.
(10) Watters : *Op. cit.*, I, p. 226 ; Lin Li-Kouang : *Introduction*, pp. 189-192.
(11) T. S. 1463. Cf. ci-dessus chap. XIV.

celui des Dharmaguptaka, est peut-être une œuvre des Kâçyapîya. Leur *Sûtrapitaka* devait être à peu près semblable, sinon même identique, à celui des Dharmaguptaka. Quant à l'*Abhidharmapitaka*, il est possible que les Kâçyapîya aient emprunté celui des Dharmaguptaka, c'est-à-dire très probablement le *Çâriputrâbhidharmaçâstra*, les quelques thèses sur lesquelles les deux sectes étaient en désaccord étant consignées dans des ouvrages post-canoniques, comme c'est très souvent le cas.

Voici leurs thèses particulières :

1°) L'acte (*karman*) passé (*atîta*) dont le fruit (*phala*) n'a pas encore mûri (*avipâka*) existe. Le reste du passé n'existe pas (1).

C'est leur thèse fondamentale, celle sans doute qui les obligea à se constituer en secte autonome. Elle représente un compromis entre les opinions des Sarvâstivâdin et celles des Mahîçâsaka et autres Vibhajyavâdin.

Il en est de même, disaient-ils, que des plantes : tant que la pousse n'est pas encore née, la graine existe, mais, dès que la pousse est apparue, la graine n'existe plus.

2°) Ce qui est abandon (*prahâna*) est parfaitement connu (*parijñâ*). Ce qui n'est pas abandon n'est pas parfaitement connu (2).

Les trois traductions tibétaines de Vasumitra, Bhavya et Vinîtadeva, ainsi que la traduction chinoise des Ts'in de Vasumitra s'accordent pour établir le texte ainsi. Les versions chinoises de Vasumitra par Paramârtha et par Hiuan-tsang ont un texte très différent, et fort probablement fautif : « Si une chose (*dharma*) est déjà abandonnée (*prahîna*) et déjà complètement connue (*parijñâ*), elle n'existe plus. Celle qui n'est pas encore abandonnée et pas encore complètement connue existe ». Cette dernière proposition se présente alors comme un corollaire de la première thèse des Kâçyapîya et peut s'interpréter ainsi : les souillures (*kleça*) et les impuretés (*âsrava*) n'existent que lorsque l'on ne s'en est pas délivré et qu'elles peuvent alors produire des fruits néfastes.

Quant à la thèse donnée par les autres traducteurs, et qui est certainement plus exacte, elle signifie que les abandons (*prahâna*) sont identiques aux connaissances parfaites (*parijñâ*), c'est-à-dire que seules existent les connaissances parfaites consistant en abandon (*prahânaparijñâ*) et qu'il n'existe pas de connaissances parfaites consistant en connaissances (*jñânaparijñâ*), comme le prétendent, au contraire, les Sarvâstivâdin (3). Il s'ensuit donc que, pour les Kâçyapîya, le fait de connaître parfaitement une souillure ou une passion est une condition nécessaire et suffisante pour en être délivré.

3°) Tout ce qui est composé (*samskrta*) a pour cause (*hetu*) le passé (*atîta*). Rien de ce qui est composé n'a pour cause le futur (*anâgata*) (4).

Ce rejet de tout finalisme vise évidemment les thèses des Sautrântika et des Sarvâstivâdin selon lesquelles les choses futures peuvent être causes de rétribution (*vipâkahetu*), causes semblables (*sabhâgahetu*) (5) et causes efficientes (*karanahetu*) (6). Selon K'ouei-ki, qui commente cette opinion, les Kâçyapîya niaient

(1) VASUMITRA, thèse 2 ; BHAVYA, thèse 1. *Kathâvatthu*, I, 8 ; *Satyasiddhiçâstra*, T. S. 1646, p. 258 c ; *Vibhâsâ*, T. S. 1545, pp. 96 b, 263 c, 741 b. ; T. S. 1546, p. 204 c. Cf. L. V. P. : *Koça*, V, p. 52 (attribué aux Vibhajyavâdin par Vasubandhu) ; VINÎTADEVA : thèses 2 et 3 des Vibhajyavâdin.

(2) VASUMITRA, thèse 1 ; BHAVYA, thèse 2 ; VINÎTADEVA, thèse 1 des Kâçyapîya (après la thèse 8 des Mûlasarvâstivâdin).

(3) Voir L. V. P. : *Koça*, V, p. 110-118.

(4) VASUMITRA, thèse 3 ; VINÎTADEVA, thèse 2 des Kâçyapîya.

(5) L. V. P. : *Koça*, II, pp. 257-262.

(6) *Ibid.*, II, p. 247.

même que le présent (*pratyutpanna*) puisse être cause efficiente par rapport au futur, comme le voulaient les Sarvâstivâdin (1).

4°) Les choses (*dharma*) des étudiants (*çaiksa*) ont des fruits de maturation (*vipâkaphala*) (2).

Cette proposition visait celle selon laquelle, pour certaines écoles, les *dharma çaiksa* ne portaient pas de fruits, ce qui pouvait sembler tel, c'est-à-dire les *dharma açaiksa*, étant causé par les pratiques antérieures (3).

5°) Tous les composés (*samskrta*) sont instantanément détruits (*ksanikaniruddha*) (4).

Vasumitra et Bhavya attestent que leurs autres thèses étaient, pour la plupart, semblables à celles des Dharmaguptaka.

(1) K'ouei-Ki, III, p. 45 ab.
(2) Vasumitra, thèse 5 ; Vinîtadeva, thèse 3 des Kâçyapîya.
(3) K'ouei-Ki, III, p. 45 b-46 a.
(4) Vasumitra, thèse 4.

CHAPITRE XXVIII

Les Tâmraçâtîya

Ils ne sont connus que de sources généralement tardives : les Sammatîya et les Mahâsâṅghika cités par Bhavya, puis Vinîtadeva et le *Bhikṣuvarsâgrapṛcchâ-sûtra*.

Les deux premières sources, qui sont les plus anciennes, placent les Tâmraçâtîya à côté des Mahîçâsaka, Dharmaguptaka et Kâçyapîya dans le groupe ou sous-groupe des Vibhajyavâdin, et les distinguent nettement des Sautrântika ou Saṃkrântivâdin qui sont, au contraire, apparentés étroitement aux Sarvâstivâdin. Vinîtadeva les place dans le groupe des Sarvâstivâdin avec les Mahîçâsaka, Dharmaguptaka, etc., en spécifiant que les Tâmraçâtîya sont identiques aux Saṃkrântivâdin. Enfin, la dernière source les place, certainement à tort, parmi le groupe des Sammatîya.

Târanâtha indique que les Tâmraçâtîya étaient identiques aux Saṃkrântivâdin, Uttarîya, Sautrântika et Dârṣtântika, qui ne forment qu'une seule et même école. Il ajoute qu'ils existaient encore au temps des rois Pâla (xe s.) (1).

Seul Bhavya nous a transmis une de leurs thèses : « L'individu (*pudgala*) n'existe pas ». Ceci est aussi peu original que possible dans le Bouddhisme et ne nous apprend rien de cette école.

Bien que Târanâtha prétende que la secte tirait son nom de celui de son maître et fondateur, l'étymologie semble plutôt révéler qu'elle le devait à son vêtement (*çâṭî*) couleur cuivre (*tâmra*). Mais ce dernier renseignement nous est bien inutile.

(1) Schiefner : *Târanâtha*, pp. 273 et 274.

CHAPITRE XXIX

Les Theravâdin du Mahâvihâra

Cette secte est de beaucoup la mieux connue, pour la raison majeure qu'elle est encore très florissante aujourd'hui à Ceylan, en Birmanie, au Siam, au Cambodge et au Laos et qu'elle a pu conserver ainsi une très riche littérature dont les principaux ouvrages sont bien connus en Occident. Par un hasard particulièrement heureux, on compte parmi ceux-ci des chroniques qui racontent l'histoire de la secte à Ceylan depuis le règne d'Açoka. Bien qu'on ne doive pas accepter aveuglément toutes les données de ces chroniques, nous pouvons ainsi, une saine critique aidant, retracer avec quelque certitude les grands traits de cette histoire que n'encombrent pas les légendes comme c'est malheureusement trop souvent le cas dans l'Inde.

Malgré tous les renseignements que nous avons sur elle, l'origine de cette secte reste quelque peu obscure. En effet, le mot pâli Theravâdin correspond au sanscrit Sthaviravâdin, et les premiers savants européens qui l'étudièrent identifièrent les Theravâdin avec les Sthavira, c'est-à-dire avec la secte la plus orthodoxe, celle qui resta strictement fidèle, dit-on, à l'enseignement du Buddha. Il faut avouer que le caractère archaïque de certaines parties de la doctrine et des usages des Theravâdin semblaient confirmer cette identification. En réalité, le problème n'est pas si simple, car les ouvrages canoniques de la secte nous prouvent surabondamment qu'elle avait pris parti dans un grand nombre de controverses ignorées du Bouddhisme primitif et qu'elle s'était par là nettement distinguée de celui-ci. Si les Theravâdin ne sont pas les Sthavira primitifs, que sont-ils donc ? C'est une question embarrassante au premier abord. En effet, aucune des listes de sectes antérieures à la fin du VIIe s. de notre ère, y compris celle dressée par les Theravâdin eux-mêmes, ne mentionne ces derniers parmi les vingt et quelques sectes du Hînayâna. C'est seulement à la fin du VIIe s. que, dans les listes à quatre groupes, on les voit apparaître, formant un groupe distinct à côté des Mahâsâṅghika, des Sarvâstivâdin et des Sammatîya. Ce groupe est reconnaissable aux trois écoles qui le composent et qui sont précisément celles des Theravâdin singhalais : Mahâvihâravâsin, Abhayagirivâsin et Jetavanîya. Ceci ne résoud pas la question car aucune de ces écoles n'est citée non plus dans les listes antérieures. Si nous n'avions pas les chroniques singhalaises et leurs listes de sectes, nous serions bien tentés de considérer ce groupe de trois écoles comme un groupe tardif, apparu au cours du VIIe s. de notre ère ou guère plus tôt. Or, nous le savons par les chroniques et par d'autres témoignages, tel n'est pas le cas. Il faut donc identifier les Theravâdin avec une autre secte dont le nom figure sur les listes.

L'examen des thèses particulières aux Theravâdin, telles que nous les connaissons par le *Kathâvatthu*, permet de résoudre la question ainsi posée. Les Theravâdin rejettent les thèses caractéristiques des Mahâsâṅghika, des Vâtsî-

putrîya, des Sarvâstivâdin et des Kâçyapîya. Ils font donc partie de ce groupe de sectes issues du tronc des Sthavira et qui n'appartient ni au sous-groupe des Vâtsîputrîya, ni à celui des Sarvâstivâdin. Leur opposition ferme envers ceux-ci est nettement affirmée par le fait qu'ils rejettent la thèse decompromis des Kâçyapîya. Ils sont donc apparentés aux Mahîçâsaka et aux Dharmaguptaka. Un examen même superficiel des doctrines montre qu'ils ne doivent être identifiés ni aux uns ni aux autres, dont ils rejettent certaines thèses, mais qu'ils sont apparentés aux premiers.

Ce fait est confirmé par l'examen de certaines données philologiques. MM. Przyluski et Hofinger, dans leurs études sur les deux premiers conciles, ont montré combien les récits de ceux-ci dans le *Vinayapitaka* des Theravâdin et dans celui des Mahîçâsaka sont proches (1). Minayeff et La Vallée-Poussin font état d'une tradition singhalaise selon laquelle le Canon des Theravâdin aurait été emprunté aux Mahîçâsaka (2). Bien que cette donnée soit manifestement erronée, elle n'en est pas moins significative. Enfin, la liste de sectes fournie par la tradition singhalaise diffère de toutes les autres listes en ce qu'elle présente les Mahîçâsaka comme l'une des deux sectes-mères, avec les Vâtsîputrîya, issues du tronc des Sthavira. En effet, elle fait sortir des Mahîsâsaka les Sabbatthivâdin, les Dhammaguttika, les Kassapika, les Sa*n*kantika et les Suttavâda. Cette anomalie a pour pendant exact celle que renferme la liste des Sarvâstivâdin du Nord-Ouest, qui fait sortir des Sarvâstivâdin toutes les sectes sthavira, à l'exception des seuls Hai mavata. Enfin, n'oublions pas que c'est à Ceylan que Fa-hien trouva le *Vinayapitaka* des Mahîçâsaka en 412 de notre ère (3). Tout cela prouve que la tradition singhalaise a subi fortement l'influence des Mahîçâsaka et que ceux-ci résidaient à Ceylan et dans le sud de l'Inde. Et pourtant, répétons-le, les Theravâdin ne sont pas des Mahîçâsaka.

Dans le récit du concile de Pâ*ṭ*aliputra selon la tradition singhalaise, l'orthodoxie est représentée par les Vibhajyavâdin. Or les traditions des Sammatîya et des Mahâsâ*n*ghika groupent précisément sous le nom de Vibhajyavâdin les Mahîçâsaka, les Dharmaguptaka, les Kâcyapîya et les Tâmraçâtîya, c'est-à-dire les Sthavira non-vâtsîputrîya qui rejetaient la thèse fondamentale des Sarvâstivâdin. La *Vibhâsâ*, l'œuvre capitale de ces derniers, critique avec violence les Vibhajyavâdin, leur attribuant quarante thèses très électiques. De tout cela, nous pouvons conclure que les Theravâdin sont des Vibhajyavâdin au sens où l'entendent les traditions des Sammatîya et des Mahâsâ*n*ghika et sans doute aussi les Sarvâstivâdin, c'est-à-dire des Sthavira non-vâtsîputrîya opposés aux Sarvâstivâdin. La Vallée-Poussin a du reste reconnu dans le Maudgalyâyana que le *Vijñânakâya* des Sarvâstivâdin dénonce comme l'adversaire principal du *sarvâstivâda* le Tissa Moggaliputta qui, selon les chroniques singhalaises, présida le concile de Pâ*ṭ*aliputta et définit l'orthodoxie comme vibhajjavâdin (4). Les Theravâdin constituent donc une secte de ce sous-groupe des Vibhajyavâdin. Ils représentant manifestement la tendance archaïsante de ce sous-groupe à côté des Mahîçâsaka, des Dharmaguptaka et des Kâçyapîya dont les doctrines évoluèrent plus longtemps. Sans doute leur insularité fut-elle pour quelque chose dans le ralentissement de leur évolution doctrinale Il est possible que, dans les premiers temps, ils furent considérés et peut-être se considérèrent eux-mêmes

(1) Przyluski : *Concile de Râjagṛha*, pp. 307 à 332 ; Hofinger : *Concile de Vaiçâli*, pp. 161 à 168.
(2) L. V. P. : *Bouddhisme : Etudes et matériaux*, p. 54.
(3) Legge : *Record of buddhistic kingdoms*, p. 111.
(4) L. V. P. : *L'Inde au temps des Maurya*, pp. 133 à 139.

comme une école des Mahîsâsaka. Quoi qu'il en soit, au VIIe s., Hiuan-tsang et I-tsing les distinguent nettement de ces derniers qu'ils classent, à tort ou à raison, parmi les sectes du groupe des Sarvâstivâdin.

Selon la tradition singhalaise, le Bouddhisme aurait été introduit à Ceylan par Mahinda et Sa*ṅ*ghamittâ, fils et fille d'Asoka, la première année du règne de Devanâmpiya Tissa, 6e roi de Ceylan. Ce pieux roi aurait aussitôt fait bâtir dans sa capitale Anurâdhapura le Grand Monastère, Mahâvihâra, pour abriter la bouture de l'arbre sacré de la Bodhi qu'avaient apportée les deux missionnaires. La fondation du Mahâvihâra, qui devait rester le grand centre des Theravâdin, remonterait donc aux environs immédiats de 240 avant notre ère. Comme nous venons de le voir, les moines qui s'installèrent au Mahâvihâra étaient des Vibhajyavâdin apparentés aux Mahîsâsaka.

Pendant la majeure partie du IIe s. avant notre ère, Ceylan fut dominée par des conquérants tamouls non-bouddhistes mais qui ne persécutèrent pas les moines. Quoi qu'il en soit, les Chroniques décrivent cette période comme particulièrement troublée, car les Singhalais résistèrent farouchement aux envahisseurs. Ces guerres eurent certainement pour effet principal d'isoler Ceylan de l'Inde continentale et de réduire considérablement les relations entre les Vibhajyavâdin singhalais et les autres Bouddhistes. Aussi, lorsque, vers 109 avant notre ère, le roi autochtone Du*ṭṭh*agâmani eut débarrassé l'île des envahisseurs tamouls, les Theravâdin devaient constituer, par la force des choses, une secte distincte.

Du*ṭṭh*agâmani renoua avec les traditions pieuses et fastueuses de Devanâmpiya Tissa. Comme celui-ci, il construisit de nombreux monuments religieux, monastères, reliquaires, etc... Lors de la fondation du Thûpârâma, Ceylan reçut, paraît-il, la visite de délégations de moines venues de toute l'Inde, non seulement de Bodhagayâ, Râjagaha, Vesalî, Varanâsî, Kosambî, Pâ*ṭ*aliputta, les villes saintes du bassin du Gange moyen, mais encore du Kasmîra, du pays des Pallava (c'est-à-dire sans doute de l'Iran oriental), d'Alasanda (l'Alexandrie du Caucase, au Kapiça), d'Ujjenî, des monts Vindhya (1). Si cette information est certainement légendaire, comme le montre le nombre des moines composant chaque délégation, en tout près d'un million et demi d'hommes, il est du moins très probable que la puissance de Du*ṭṭh*agâmani favorisa la fréquence des relations entre le Bouddhisme singhalais et celui de l'Inde.

Le règne de Va*ṭṭ*agâmani, à la fin du Ier s. avant notre ère, fut marqué par deux événements importants. Tout d'abord, ce roi fonda un nouveau monastère, l'Abhayagirivihâra, qui devint presque aussitôt un foyer d'hérésie et le resta pendant plus de mille ans. La discorde conduisit le roi à réunir un concile local au cours duquel le *Tipitaka* et les Commentaires ou *Aṭṭhakathâ*, conservés oralement jusque-là, furent fixés par écrit (2).

Au IIIe s. de notre ère, une inscription de Nâgârjunikon*ḍ*a, au pays andhra, mentionne une donation à la communauté de Ta*m*bapa*m*na, c'est-à-dire de Ceylan, « qui a converti les Kaçmîra, les Gandhâra, les Chîna [Chinois], les Chilâta [Kirâ*ṭ*a, peuplade montagnarde sauvage], les Tosalî [Orissa], les Avara*m*ta [Aparânta, région de Bombay], Va*ṅ*ga [Bengale], Vanavâsi, Yavana [royaumes gréco-bactriens] ... » (3). Il est évident que ces prétentions sont très exagérées, mais on peut y voir la trace de missions envoyées, avant la fin du IIIe s. de notre

(1) *Mahâvaṃsa*, pp. 193-194.
(2) *Ibid.*, pp. 235-237.
(3) Sastri: *Ep. Ind.*, vol. XX, 1929-30, p. 23.

ère, et peut-être même avant le début de celle-ci, par la communauté de Ceylan dans ces diverses régions. Il est manifeste que le zèle déployé par ces missionnaires, si toutefois ils existèrent, fut bien mal récompensé dans la plupart de ces pays.

Au milieu du IVe s., sous le règne de Mahâsena, la secte des Mahâvihâravâsin fut cruellement persécutée. Un moine chola, Samghamitta, tout dévoué aux Abhayagirivâsin, obtint du roi la permission de chasser les moines du Mahâvihâra et de détruire leur monastère. Mais les partisans de celui-ci parvinrent sous menace de révolte à persuader le roi de se défaire de l'hérétique et de reconstruire le Mahâvihâra. Sous ce même règne fut fondé le Jetavanavihâra qui devint bientôt le quartier général d'une nouvelle école schismatique (1).

Le Ve s. est l'époque des grands commentateurs des Theravâdin du Mahâvihâra : Buddhadatta, Buddhaghosa et Dhammapâla. Buddhadatta naquit et vécut à Uragapura (l'Urayur actuel) sur les bords de la Kaverî, en pays chola. Buddhaghosa était un brahmane né près de Bodh-Gayâ qui se convertit au Bouddhisme. La tradition veut qu'il ait séjourné à Ceylan, mais Finot conteste le fait (2). Sa mission en Birmanie est une pure légende. En tout cas, son œuvre très vaste atteste l'ampleur de son érudition et fait de lui le plus grand penseur et écrivain des Theravâdin. Son *Visuddhimagga* est à juste titre célèbre. Dhammapâla était un Tamoul qui vécut dans la région de Kâñcî. Il est remarquable que, de ces trois grands commentateurs, aucun n'était originaire de Ceylan. Cela prouve combien l'éclat et l'influence de la communauté singhalaise était puissante dans l'Inde du Sud et même jusqu'au lointain Magadha. La tâche principale de Buddhaghosa et de ses deux illustres contemporains consista à faire passer dans des ouvrages rédigés en pâli le contenu des vieux commentaires singhalais.

Dans les dernières années du Ve s., le roi Dhâtusena réunit un concile au cours duquel fut révisé le *Tipitaka* (3). Il est possible que, lors de ce concile, le Canon ait été remanié dans une certaine mesure afin d'être plus conforme à la doctrine des Mahâvihâravâsin.

Dans la première moitié du VIIe s., Hiuan-tsang note la présence des Sthavira, c'est-à-dire des Theravâdin, non seulement à Ceylan, dont il ne parle que par ouï-dire, mais au pays dravida, autour de Kâñcîpura, où il y avait plus de 10.000 moines vivant dans plus de 100 monastères, et au Samatata, dans le delta du Gange, où plus de 2.000 moines résidaient dans plus de 30 monastères. Comme cette région est voisine du port de Tâmralipti, le grand embarcadère de l'Inde et le port auquel devaient atterrir les nombreux Singhalais se rendant en pèlerinage au Magadha, la présence en cet endroit d'un important centre de Sthavira s'explique facilement.

Hiuan-tsang rencontra des Mahâyâna-Sthavira, c'est-à-dire vraisemblablement des Theravâdin non-mahâvihâravâsin, et plus probablement des Abhayagirivâsin, à Bodh-Gayâ, lieu de naissance de Buddhaghosa, au Kalinga, à Bhârukaccha et surtout au Surâstra, où ils étaient près de 3.000. Mais les indications de Hiuan-tsang varient avec ses ouvrages et les moines du Kalinga (500 en tout) et ceux du Surâstra sont aussi donnés comme des Sthavira, sous-entendu non-mahâyânistes. Ce qu'il faut retenir surtout de ces informations, c'est la répartition des Theravâdin, à quelque école qu'ils appartiennent, au début du VIIe s. : d'abord Ceylan, le grand centre religieux, et le pays Dravida, tout proche ; puis les régions avoisinant les deux grands ports continentaux où débarquaient les

(1) *Mahâvamsa*, pp. 265-270.
(2) FINOT : B. E. F. E. O., 1925, p. 487.
(3) ELIOT : *Hinduism and Buddhism*, t. III, p. 32.

moines singhalais se rendant en pèlerinage au Magadha, Tâmralipti à l'Est et Bhârukaccha à l'Ouest.

Cinquante ans plus tard, I-tsing donne une répartition sensiblement identique du domaine des Theravâdin. Tous, dit-il, appartiennent à la secte des Theravâdin à Ceylan, et presque tous dans le Sud de l'Inde. On rencontre quelques-uns de ses disciples au Lâṭa et au Sindhu, dans l'Ouest. Ils vivent côte à côte avec les autres sectes dans l'Est de l'Inde et au Magadha. Enfin, ils avaient été introduits récemment dans les îles de la Sonde, où ils restaient en minorité. Mais on ne les rencontrait ni dans le Nord de l'Inde, ni en Indochine, ni en Chine.

Vers 1160, le grand roi singhalais Parakkama-Bâhu Ier réunit un concile à Anurâdhapura sous la présidence de Kassapa et obligea les deux écoles dissidentes à se fondre au sein du Mahâvihâra qui subsista seul désormais (1).

Puis vint une longue période de décadence, accentuée encore par l'arrivée des Portugais dont le fanatisme religieux persécuta le Bouddhisme. A la fin du XVIIe s., le roi Vimala Dharma II fut obligé de faire venir d'Arakan, en Birmanie, des moines réguliers pour reconstituer la communauté singhalaise. Un demi-siècle plus tard, en 1752 et 1755, le roi Kittisiri Râjasiha renouvela cette tentative en demandant au roi d'Ayuthia, au Siam, de lui envoyer des moines. Mais la communauté ainsi rétablie garda un recrutement aristocratique. En 1802, des moines birmans fondèrent à Ceylan l'école dite d'Amarapura, dont le recrutement est plus populaire (2). Une secte plus récente, les Ramanya, venus de la région comprise entre le Siam et l'Arakan, insiste sur le vœu de pauvreté (3).

Bien que, selon les traditions singhalaises, la Birmanie ait été convertie dès avant notre ère, il ne reste aucune trace de ce fait. Jusqu'au XIe s., les seuls vestiges trouvés attestent la présence en Birmanie d'un Bouddhisme mahâyâniste et même tantrique. D'après les Chroniques birmanes, c'est le roi Anavrata qui, au XIe s., aurait favorisé, l'épée à la main, la conversion de la Haute-Birmanie à la secte des Theravâdin singhalais. Dès lors, les relations religieuses entre la Birmanie et Ceylan furent fréquentes et pendant deux siècles Pagan resta un grand centre de culture bouddhique pâli (4). La Basse-Birmanie fut convertie au Theravâda au milieu du XIIIe s. et devint également, au XVe s., un centre particulièrement brillant. Mais les réactions des autochtones contre la primauté des Singhalais avait abouti dès la fin du XIIe s. à la fondation de l'école de Chapaṭa, bientôt divisée en trois branches. Au milieu du XIIe s., trois nouvelles écoles, les deux de Martaban et celle de Camboja, apparurent. Leur rivalité était telle que le roi de Pégou Dhammaceti, à la fin du XVe s., les obligea à se fondre toutes en une seule, conforme aux prescriptions du Mahâvihâra de Ceylan (5). Au milieu du XVIIIe s., le roi Alompra favorisa le Bouddhisme qui brilla d'un vif éclat en Birmanie. Mais, tout au long du XVIIIe s., la communauté fut divisée sur la manière de porter la robe entre les deux factions rivales des Ekaṃsika et des Parûpana (6). De 1868 à 1871, le pieux roi Mindon-min rassembla un concile qui révisa le *Tipiṭaka*. Sa renommée était si grande que son chapelain fut pris comme arbitre par les moines singhalais lors d'une discussion locale (7). Il y a deux éco-

(1) Eliot : *Hinduism and Buddhism*, t. III, pp. 33-34 ; Kern : *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, t. II, pp. 421-422.
(2) Eliot : *Op. cit.*, t. III, p. 36.
(3) *Ibid.*, p. 38.
(4) *Ibid.*, pp. 55-57.
(5) *Ibid.*, p. 59.
(6) *Ibid.*, pp. 62-64.
(7) *Ibid.*, p. 65.

les en Birmanie, les Mahâgandi et les Sûlagandhi, ces derniers plus austères (1).

La date de l'introduction du Bouddhisme des Theravâdin au Siam est mal connue. On la situe vers le XIIIe s., l'influence étant venue de Birmanie. Quoi qu'il en soit, une inscription de 1361 nous apprend que le roi Sûryavaṁsa Râma envoya chercher à Ceylan un moine versé dans le *Tipitaka*, qui fut reçu avec de grands honneurs (2). Mais le Bouddhisme siamois conserva longtemps des traits mahâyânistes. En 1782, le roi Chao Phaya Chakkri monta sur le trône et convoqua un concile chargé de réviser le *Tipitaka* (3). Les rois Mongkut (1851-1868) et Chulalongkorn (1868-1911) favorisèrent beaucoup le Bouddhisme, l'obligeant à observer une morale plus sévère et publiant une édition du Canon (4). Le roi Mongkut créa l'école des Dhammayut, plus austère que l'ancienne école, qui subsiste encore de nos jours.

Le Cambodge, comme la Birmanie, fut longtemps un domaine du Mahâyâna. C'est au XIIIe s. qu'il se convertit graduellement au Hînayâna des Theravâdin (5). Le seul trait marquant de l'histoire des Theravâdin du Cambodge est l'introduction de la secte siamoise des Dhammayut à la fin du XIXe s. (6).

Les usages des Theravâdin varient selon les pays et selon les écoles (7). Leur seul trait commun et vraiment caractéristique semble être la couleur jaune orangé de leur robe monastique. Leur langue sacrée est le pâli.

Il peut y avoir intérêt à citer ici les informations chinoises et tibétaines concernant les Theravâdin du VIIe s.

Selon I-tsing, les Theravâdin portaient la robe monastique de dessous à la façon des femmes indiennes, ramenant le bord droit sur le côté gauche et en laissant flotter librement les pans (8).

D'après certains ouvrages tibétains tardifs, ils avaient pour patron le *vaiçya* Kâtyâyana. Leur froc se composait de vingt et une à vingt-cinq bandes d'étoffe. Ils avaient pour emblème la roue (*cakra*) ou la fleur d'aréquier. Leurs noms de terminaient en *-deva, -âkara, -varman, -sena, -jîva* ou *-bala*. Ils parlaient un dialecte vulgaire, infernal (*paiçâcî*) ou intermédiaire (9).

La littérature des Theravâdin, qui nous a été conservée puisque la secte existe encore, est à la fois trop vaste et trop bien connue pour qu'on la décrive ici en détail.

Voici la composition du *Tipitaka* des Theravâdin :

I) *Vinayapitaka* : 1) *Suttavibhaṅga.*
2) *Khandaka* : *a*) Mahâvagga.
b) Cullavagga.
3) *Parivâra.*
4) *Pâtimokkha.*

II) *Suttapitaka* : 1) *Dîgha-Nikâya.*
2) *Majjhima-Nikâya.*
3) *Saṁyutta-Nikâya.*
4) *Aṅguttara-Nikâya.*

(1) *Ibid.*, p. 73.
(2) *Ibid.*, pp. 83-84.
(3) *Ibid.*, p. 86.
(4) *Ibid.*, pp. 87-88.
(5) *Ibid.*, pp. 112, 124-126.
(6) *Ibid.*, p. 131.
(7) *Ibid.*, pp. 36 à 132, très détaillé.
(8) Takakusu : *A record of the buddhist religion*, pp. 66-67.
(9) Lin Li-Kouang : *Introduction au Compendium de la Loi*, pp. 176-181 et 208-216.

5) *Khuddhaka-Nikâya* : *a*) Khuddhakapâtha.
b) Dhammapada.
c) Udâna.
d) Itivuttika.
e) Suttanipâta.
f) Vimânavatthu.
g) Petavatthu.
h) Theragâthâ.
i) Therîgâthâ.
j) Jâtaka.
k) Mahâniddesa.
l) Cullaniddesa.
m) Paṭisa*m*bhidâmagga.
n) Buddhava*m*sa.
o) Cariyâpiṭaka.
p) Apadâna.

III) *Abhidhammapitaka* : 1) *Dhammasangani.*
2) *Vibhanga.*
3) *Kathâvatthu.*
4) *Puggalapaññatti.*
5) *Dhâtukathâ.*
6) *Yamaka.*
7) *Patthâna.*

La littérature non-canonique s'ouvre avec les œuvres antérieures au ve s. de notre ère et connues des grands commentateurs. Ce sont le *Nettipakarana* et le *Petakopadesa*, traités de méthodologie textuelle et exégétique, et les premiers commentaires, écrits en pâli ou en singhalais, et pour la plupart aujourd'hui perdus. Il faut faire une place à part à la recension pâli du *Milindapañha*, ouvrage célèbre et qui n'a pas fini de poser des problèmes.

Le ve siècle est l'époque des grands commentateurs, Buddhadatta, Buddhaghosa et Dhammapâla, dont l'œuvre fondamentale consista à écrire des commentaires pâli de tout le Canon en utilisant principalement les vieux commentaires singhalais. Buddhadatta condense son œuvre en quatre manuels : l'*Abhidhammâvatâra* et le *Rûpârûpavibhâga*, qui traitent d'Abhidhamma, et le *Vinayavinicchaya* et l'*Uttaravinicchaya*, qui commentent le *Vinayapitaka*. L'œuvre de Buddhaghosa comprend d'abord le *Visuddhimagga*, commentaire général du Canon ou plutôt de la doctrine enfermée dans le Canon, ce qui lui donne l'aspect d'un ouvrage post-canonique d'Abhidhamma, et ensuite de très nombreux commentaires portant chacun sur une partie quelconque du *Tipitaka*. Dhammapâla complète sur ce point l'œuvre de Buddhaghosa.

Les Chroniques singhalaises, *Dîpava*m*sa*, *Mahâva*m*sa*, *Cûlava*m*sa*, *Dâthâva*m*sa*, etc., sont essentiellement des chroniques religieuses retraçant l'histoire de la communauté singhalaise ou des grands événements religieux de Ceylan.

Plus tard, on assista à toute une floraison de manuels d'Abhidhamma, dont le plus célèbre est l'*Abhidhammatthasangaha* d'Anuruddha.

Notons enfin un certain nombre de poèmes religieux : l'*Anâgatava*m*sa*, le *Jinacarita*, le *Telakatâhagâthâ*, etc...

Voici les thèses des Theravâdin du Mahâvihâra :

1°) La personne (*puggala*) n'est pas sentie (*upalabbhati*) comme une réalité évidente (*sacchikatthaparamatthena*) (1).

Voici quelques-uns des nombreux arguments qui servaient à démontrer cette thèse. Il est impossible de définir clairement les relations qui existeraient entre la personne et les agrégats, éléments, domaines et facultés en lesquels le Bouddhisme résout l'individu : sont-ils identiques ou différents d'elle ? résident-ils en elle ou la contiennent-ils ? autant de solutions insoutenables. Il est de même impossible de classer cette entité personne parmi les différents couples de catégories contradictoires : est-elle conditionnée (*sappaccaya*) ou inconditionnée (*appaccaya*) ? composée (*sankhata*) ou incomposée (*asankhata*) ? éternelle (*sassata*) ou transitoire (*asassata*) ? Si la personne transmigre d'une existence à l'autre, est-ce la même qui vit ici et là, ou une autre ? Si c'est la même, alors un homme est identique à un dieu ou à un animal selon qu'il sera rené sous l'une ou l'autre de ces formes. Si ce n'est pas la même, pourquoi dit-on qu'elle transmigre ?

2°) L'Arahant ne déchoit (*parihâyati*) pas de la condition d'Arahant (*arahattâ*) (2).

Comme les trois Saints inférieurs ne déchoient pas, l'Arahant ne peut déchoir puisque c'est lui qui a abandonné le plus (*bahutara*) de souillures (*kilesa*), qui a le mieux (*adhimatta*) cultivé la Voie (*maggabhâvanâ*) qui a le mieux vu (*dittha*) les Vérités (*sacca*). Non seulement l'Arahant a abandonné toutes les souillures, mais il en a détruit les racines (*ucchinnamûla*), il en a fait des palmiers déracinés (*tâlâvatthukata*), il les a anéanties (*anabhâvamkata*), il en a fait des choses qui ne renaîtront plus (*âyatimanuppâdadhamma*).

3°) L'Entré dans le courant (*sotâpanna*) ne déchoit (*parihâyati*) pas du Fruit d'Entré dans le courant (*sotâpattiphala*) (3).

Si l'Entré dans le courant déchoit, il s'établira (*santhâti*) sur la terre des profanes (*puthujjanabhûmî*), ce qui est impossible.

4°) Il y a résidence dans la conduite pure (*brahmacariyavâsa*) chez les Dieux (*deva*) (4).

Les Dieux ne sont ni stupides (*jala*), ni sourds-muets (*elamuga*), ni ignorants (*aviññu*), mais ils trouvent plaisir (*pasanna*) en le Buddha, en la Loi, en la Communauté par lesquels ils s'instruisent, et ils ne commettent ni crimes ni délits. S'il n'y a pas de conduite pure chez tous les Dieux, rien n'empêche que certains d'entre eux adoptent cette bonne pratique.

5°) On n'abandonne (*jahati*) pas les souillures (*kilesa*) pièce à pièce (*odhisodhiso*) (5).

Si l'on abandonnait les souillures progressivement, les unes après les autres, on pourrait être partiellement (*ekadesam*) doué de l'un ou de l'autre des Fruits de Sainteté (*sâmaññaphala*), ce qui est contraire aux enseignements du Buddha.

6°) Le profane (*puthujjana*) n'abandonne (*jahati*) ni la passion de la concupiscence (*kâmarâga*) ni la malveillance (*byâpâda*) (6).

Lorsque les profanes abandonnent la concupiscence et la malveillance, ce n'est ni définitivement (*accantam*), ni complètement (*anavasesam*). C'est ce qui les

(1) *Kathâvatthu*, I, 1.
(2) *Ibid.*, I, 2.
(3) *Ibid.*, I, 2.
(4) *Ibid.*, I, 3.
(5) *Ibid.*, I, 4.
(6) *Ibid.*, I, 5.

différencie des Saints et, en particulier, des Sans-retours (*anâgâmî*). De plus, les profanes n'abandonnent pas ces souillures par la Voie (*magga*) de la sphère matérielle (*rûpâvacara*), car cette Voie est salutaire (*niyyânika*), menant à l'épuisement (*khayagâmî*), menant à l'Eveil (*bodhagâmî*), pure (*anâsava*), sans souillures (*asankilesika*), etc... Ils ne peuvent obtenir la compréhension claire de la Loi (*dhammâbhisamaya*) car, n'ayant pas abandonné la plupart des liens, ils n'ont pas encore acquis les trois Fruits (*phala*) inférieurs. Du reste, le Buddha a déclaré que les maîtres profanes ne sont pas délivrés (*aparimutta*) car ils ne perçoivent pas (*ananubodha*), ne comprennent pas (*appaṭivedha*) la vertu (*sîla*), la contemplation (*samâdhi*), la sagesse (*paññâ*) et la délivrance (*vimutti*) nobles (*ariya*).

7°) Le passé (*atîta*) n'existe pas (*natthi*). Le futur (*anâgata*) n'existe pas (1).

D'après leurs définitions mêmes, les choses passées et futures ne peuvent exister : ce qui a cessé (*niruddha*) est parti (*vigata*), transformé (*viparinata*), disparu (*atthangata*), exterminé (*abbhatthangata*), ne peut pas plus exister que ce qui n'est pas encore né (*ajâta*), ni devenu (*abhûta*), ni créé (*asañjata*), ni rené (*anibbatta*), ni complètement rené (*anabhinibbatta*), ni apparu (*apâtubhûta*). Il ne faut pas confondre le présent, le passé et le futur avec les choses qu'ils affectent, comme semblent le faire les Sarvâstivâdin. En effet, lorsque la matière présente, par exemple, cesse (*nirujjhamâna*), elle abandonne (*jahati*) sa nature de présent (*paccuppannabhâva*) mais elle n'abandonne pas sa nature de matière (*rûpabhâva*). Donc, on ne peut dire de la matière présente qu'en elle la matière et le présent sont identiques (*ekattha*), semblables (*sama*), égaux (*samabhâga*), pareils (*tajja*). Ceci ne veut pas dire que la matière n'abandonne jamais sa nature de matière car, s'il en était ainsi, elle serait, comme le *nibbâna*, permanente (*nicca*), ferme (*dhuva*), éternelle (*sassata*) et non-soumise à la loi de transformation (*aviparinâmadhamma*). Si le présent et le futur doivent abandonner leur nature de présent ou de futur, il n'en est pas de même du passé car ce qui est passé demeure à jamais passé et n'abandonne donc pas sa nature de passé, tout en n'étant pas, comme le *nibbâna*, permanent, ferme, éternel, etc... La perception ou la connaissance d'un objet ne sont possibles que si les divers facteurs de cette perception ou de cette connaissance, et en particulier l'organe et l'objet, sont présents et par conséquents simultanés. Si les choses passées existaient, les passions (*râga*), les haines (*dosa*), les erreurs (*moha*) passées existeraient chez l'Arahant et celui-ci en serait affligé comme auparavant, ce qui serait incompatible avec sa nature d'Arahant. De même, on pourrait se servir de mains, de pieds, d'eau, de feu, etc. passés, ce que contredit l'expérience. De plus, on aurait trois séries d'agrégats (*khandha*), de domaines (*âyatana*), d'éléments (*dhâtu*), etc..., une présente, une autre passée et la dernière future, ce qui est insoutenable. Enfin, comme leurs adversaires, les Theravâdin citaient à l'appui de leur thèse un certain nombre de *Sutta*. Dans le plus décisif d'entre eux, le Buddha déclare que, de ce qui est passé, on doit dire : « C'était (*ahosi*) » et non pas : « C'est (*atthi*) » ou : « Ce sera (*bhavissati*) », de ce qui est futur, on doit dire : « Ce sera » et non pas : « C'était » ou « C'est » et, de ce qui est présent, on doit dire : « C'est » et non pas : « C'était » ou « Ce sera ».

8°) On ne doit pas dire (*na vattabbam*) qu'un certain (*ekacca*) passé (*atîta*) existe (*atthi*), à savoir les choses (*dhamma*) passées dont la maturation n'a pas mûri (*avipakkavipâka*), et qu'un certain passé n'existe pas (*natthi*), à savoir les choses passées dont la maturation a mûri (*vipakkavipâka*). On ne doit pas dire non plus qu'un certain futur (*anâgata*) existe, à savoir les choses destinées à être

(1) *Ibid.*, I, 6 et 7.

produites (*uppâdin*) qui ne sont pas encore nées (*ajâta*), et qu'un certain futur n'existe pas, à savoir les choses futures non destinées à être produites (*anuppâdin*) et qui ne sont pas nées (1).

C'est un corollaire de la thèse précédente.

9°) Toutes (*sabbe*) les choses (*dhamma*) ne sont pas des points de départ de la mémoire (*satipatthâna*) (2).

Toutes les choses n'ont pas, loin de là, les caractères des points de départ de la mémoire, c'est-à-dire mémoire (*sati*), faculté de mémoire (*satindriya*),... pures (*anâsava*), sans liens (*asaññojaniya*), sans nœuds (*aganthaniya*), etc... Le raisonnement utilisé pour étayer la thèse contraire servirait tout aussi bien à montrer que toutes les choses sont des points de départ du contact (*phassapatthâna*) ou des points de départ de la pensée (*cittapatthâna*).

10°) On ne doit pas dire (*na vattabbam*) que le passé (*atîta*), le futur (*anâgata*), le présent (*paccuppanna*), la matière (*rûpa*) et les autres agrégats (*khandha*) existent (*santi*) vraiment (*heva*) et n'existent pas vraiment (3).

L'existence (*atthibhâva*) et l'inexistence (*natthibhâva*) ne sont pas identiques (*ekattha*), semblables (*sama*), égales (*samabhâga*) et pareilles (*tajja*). Par conséquent une même chose ne peut à la fois exister et n'exister pas.

11°) L'Arahant n'est pas séduit par autrui (*parûpahâra*) (4).

L'émission de sperme impur (*asucisukkavisatthi*) diffère de l'émission des autres liquides corporels impurs comme la salive, les larmes, l'urine, etc... en ce qu'elle est nécessairement liée avec une passion (*râga*) intense, à savoir la concupiscence (*kâma*), qui est en contradiction avec la nature morale de l'Arahant et non pas seulement avec sa nature matérielle. En effet, la passion de la concupiscence est une obsession (*paryutthâna*), un lien (*saññojana*), un torrent (*ogha*), un joug (*yoga*), un obstacle (*nîvarana*), toutes choses qu'un véritable Arahant doit avoir définitivement abandonnées.

12°) L'Arahant n'a pas d'ignorance (*aññâna*) (5).

Si l'Arahant avait de l'ignorance, il aurait de l'inscience (*avijjâ*). Or l'inscience, premier maillon de la chaîne de la production en relation mutuelle (*paticcasamuppâda*), est un torrent (*ogha*), un joug (*yoga*), une tendance (*anusaya*), une obsession (*paryutthâna*), etc..., toutes choses qu'un véritable Arahant doit avoir définitivement abandonnées. N'importe comment, l'Arahant ne peut rien ignorer des quatre Fruits de la Sainteté.

13°) L'Arahant n'a pas de doute (*kankhâ*) (6).

Si l'Arahant avait des doutes, il aurait donc de l'incertitude (*vicikicchâ*). Or l'incertitude est une obsession, un lien, un obstacle, toutes choses qu'un véritable Arahant doit avoir définitivement abandonnées. Quoi qu'il en soit, l'Arahant ne saurait éprouver aucun doute à l'endroit des quatre Fruits de la Sainteté.

14°) L'Arahant n'a pas d'information due à autrui (*paravitârana*) (7).

Si l'Arahant était renseigné par autrui, il serait guidé par autrui (*paraneyya*), aurait foi en autrui (*parapattiya*), serait conditionné par autrui (*parapaccaya*), serait en dépendance d'autrui (*patibandhabhû*), il ne connaîtrait pas (*na jânâti*),

(1) *Ibid.*, I, 8.
(2) *Ibid.*, I, 9.
(3) *Ibid.*, I, 10.
(4) *Ibid.*, II, 1.
(5) *Ibid.*, II, 2.
(6) *Ibid.*, II, 3.
(7) *Ibid.*, II, 4.

ne verrait pas (*na passati*), serait égaré (*sammûlha*) et privé de discernement (*asampajâna*), ce qui est contraire à la nature de l'Arahant. En tout cas, l'Arahant n'est pas renseigné par autrui en ce qui concerne les quatre Fruits de la Sainteté.

15°) Il n'y a pas d'émission vocale (*vacîbheda*) pour celui qui est entré en possession (*samâpanna*) de la Voie (*magga*) (1).

Cette exclamation ne se produit ni partout (*sabbattha*), ni toujours (*sabbadâ*), ni pour tous (*sabbesam*), ni dans tous les recueillements (*samâpatti*). Si celui qui connaît (*jânanta*) la douleur (*dukkha*) s'écriait : « O douleur ! », celui qui connaît l'origine (*samudaya*) devrait s'écrier : « O origine ! », celui qui connaît la cessation (*nirodha*) s'écrier : « O cessation ! » et celui qui connaît la Voie s'écrier : « O Voie ! ». Or il n'en est pas ainsi. De plus, la connaissance (*ñâna*) a pour domaine la Vérité (*saccagocara*) alors que l'oreille (*sota*) a pour domaine le son (*saddagocara*), ce qui est très différent. Le Buddha a dit par ailleurs que, chez celui qui est entré en possession de la première méditation (*jhâna*), la parole (*vâcâ*) a cessé (*niruddha*) ; à plus forte raison en est-il de même dans les méditations supérieures.

16°) L'aliment douleur (*dukkhâhâra*) n'est pas membre de la Voie (*magganga*) inclus dans la Voie (*maggapariyâpanna*) (2).

Si l'aliment douleur était membre de la Voie, tous (*sabbe*) ceux qui s'exclament (*vâcam bhâsanti*) : « O douleur » (*dukkhanti*) cultiveraient (*bhâventi*) la Voie (*magga*). Dans ce cas, en s'exclamant : « O douleur ! » les profanes stupides (*bâlaputhujjana*), les matricides (*mâtughâtaka*), les parricides (*pitughâtaka*), les meurtriers des Arahant (*arahantaghâtaka*), ceux qui font couler le sang (*ruhiruppâdaka*) des Buddha, les schismatiques (*sanghabhedaka*) cultiveraient la Voie.

17°) Une seule (*eka*) pensée (*citta*) ne peut durer (*titthati*) un jour (*divasa*) (3).

Si une seule pensée durait un jour, son moment de production (*uppâdakkhana*) durerait une demi-journée (*upaddhadivasa*) et son moment de déclin (*vayakkhana*) également une demi-journée, ce qui est impossible. De plus, pendant une journée (*ekâha*), les autres (*aññe*) choses (*dhamma*), s'étant produites (*uppajjitvâ*) souvent (*bahumpi*), cesseraient (*nirujjhanti*) et seraient donc plus mobiles (*lahuparivatta*) que la pensée, ce qui est contraire aux enseignements du Buddha. Celui-ci a déclaré en effet qu'il ne connaissait (*nâham samanupassâmi*) aucune autre chose (*aññaṃ eka dhamma*) qui soit comparable (*upama*) à la pensée sous le rapport de la mobilité. Il a comparé la pensée à un singe (*makkata*) se promenant (*caramâna*) dans une forêt (*arañña*), qui saisit (*ganhâti*) une branche (*sâkha*) puis, l'ayant lâchée (*muñcitvâ*), en saisit une autre, etc... Et puis, la pensée qui voit (*passati*) la forme (*rûpa*) par l'intermédiaire dè l'œil (*cakkhu*) ne peut être celle qui entend (*sunâti*) le son (*sadda*) par l'intermédiaire de l'oreille (*sota*), qui sent (*ghâyati*) l'odeur (*gandha*) par l'intermédiaire du nez (*ghâna*), etc... La pensée qui fait qu'on avance (*abhikkamati*) n'est pas celle qui fait qu'on s'en retourne (*patikkamati*) et réciproquement, etc... Si, chez les Dieux (*deva*) du monde immatériel (*ârûpyadhâtu*), une pensée dure autant qu'une vie (*yâvatâyuka*), il n'en est pas de même chez les autres Dieux et encore moins chez les hommes.

18°) On ne doit pas dire que toutes (*sabba*) les compositions (*sankhâra*) sans distinction (*anodhimkatvâ*) ne sont que cendres (*kukkula*) (4).

(1) *Ibid.*, II, 5.
(2) *Ibid.*, II, 6.
(3) *Ibid.*, II, 7.
(4) *Ibid.*, II, 8.

Puisqu'il y a de nombreuses sortes de plaisir (*sukha*), on ne peut dire que toutes les compositions ne sont que douleur (*dukkha*). Le Buddha lui-même s'est porté garant dans plusieurs *Sutta* de l'existence du bonheur et des choses capables de le produire, choses désirables (*ittha*), agréables (*manâpa*), aimées (*kanta*), chères (*piyarûpa*), accompagnées de désir (*kâmûpasañhita*), passionnantes (*rajaniya*). Le don (*dâna*), la chasteté (*brahmacariya*), et les autres actes de piété produisent le bonheur et non la douleur.

19°) La compréhension claire (*abhisamaya*) des quatre Voies (*magga*) et des quatre Vérités (*sacca*) n'est pas progressive (*anupubba*) (1).

Le Bienheureux a dit : « O moines, au moment où s'est produit (*udapâdi*) pour l'Auditeur noble (*ariyasâvaka*) l'œil de la Loi (*dhammacakkhu*) sans poussière (*viraja*) et sans tache (*vîtamala*), tout ce qui est (*yam kiñci*) la Loi de l'origine (*samudayadhamma*) est la Loi de la cessation (*nirodhadhamma*) tout entière (*sabbantam*). O moines, avec l'apparition de la vision (*dassanuppâda*), trois liens (*saññojana*) de l'Auditeur noble sont abandonnés (*pahîyanti*) : l'opinion individualiste (*sakkâyaditthi*), l'incertitude (*vicikicchâ*) et l'affectation de la vertu et du rite (*sîlabbataparâmâsa*) ». Et encore : « On est incapable (*abhabba*) de commettre (*kâtum*) les six crimes majeurs (*chacâbhitthâna*) quand on a accompli la vision (*dassanasampadâya*) ». De plus, si la compréhension claire était progressive, on devrait cultiver (*bhâveti*) graduellement chacune des Voies conduisant aux Fruits et, dans ce cas, expérimenter (*sacchikaroti*) progressivement chacun des quatre Fruits, ce qui est inadmissible. Si, d'autre part, la personne (*puggala*) qui a atteint (*patipanna*) l'expérience de l'un quelconque des quatre Fruits par la vision de la douleur (*dukkhadassana*) abandonnait (*jahati*) graduellement les souillures (*kilesa*) chassées par l'obtention de ce Fruit, si elle les abandonnait, donc, par quartiers (*catubhâga*) — chaque quartier étant abandonné par la vision de l'une des quatre Vérités — chaque Fruit devrait être divisé lui-même en quartiers et le degré de Sainteté correspondant également. Or ceci est impossible car un quart d'Arahant, par exemple, n'est pas un Arahant puisqu'il ne répond pas à la définition de l'Arahant. Si la compréhension claire était progressive, la vision des trois premières Vérités serait incomplète (*aparinitthita*) et elle ne donnerait pas droit au titre de Saint. Seule, la vision de la quatrième Vérité serait complète (*parinitthita*) et donnerait droit à ce titre. La vision des trois premières Vérités serait donc inutile (*niratthiya*) pour l'obtention des Fruits.

20°) La parole (*vohâra*) du Buddha n'est pas supramondaine (*lokuttara*) (2).

Si elle était supramondaine, seule une oreille (*sota*) supramondaine pourrait l'entendre, seule une conscience (*viññâna*) pourrait la comprendre, ce qui est contraire à l'expérience que les hommes en ont eue, puisque même les profanes (*puthujjana*) ont entendu cette parole et l'ont comprise. De plus, cette parole n'a pas les propriétés des choses supramondaines, mais bien celles des choses mondaines, puisque les hommes se sont passionnés (*rajjeyyum*) pour elle, l'on trouvée aimable (*kamaniya*), enivrante (*madaniya*), attachante (*bandhaniya*), alors que d'autres l'ont haïe (*dusseyyum*) et que d'autres encore, ne la comprenant pas, y ont trouvé l'erreur (*muyheyyum*).

21°) Il n'y a qu'une seule cessation (*nirodha*) (3).

S'il y avait deux cessations, il y aurait deux Vérités de la cessation (*nirodha-*

(1) *Ibid.*, II, 9.
(2) *Ibid.*, II, 10.
(3) *Ibid.*, II, 11.

sacca), d'où deux extinctions (*nibbâna*). Or s'il y avait deux extinctions, il y en aurait une haute et une basse (*uccaniccatâ*), une vile et une excellente (*hînapanîtatâ*), etc..., il y aurait entre elles une frontière (*sîmâ*), une interruption (*bheda*), une limite (*râji*), un intervalle (*antarikâ*), ce qui est impossible.

22°) La force (*bala*) du Tathâgata n'est pas commune aux Auditeurs (*sâvakasâdhârana*) (1).

Si la force du Tathâgata était commune aux Auditeurs, ceux-ci auraient les dix forces intellectuelles surnaturelles du Tathâgata et devraient être identifiés à lui, ce qui est impossible.

23°) La force (*bala*) du Tathâgata consistant en la connaissance (*ñâna*) conforme à la réalité (*yathâbhûta*) des conclusions fondées et non-fondées (*thânâthâna*) et les autres forces, ne sont pas nobles (*ariya*) (2).

En effet, cette connaissance, qui est l'une des dix forces intellectuelles surnaturelles du Tathâgata, n'entre dans aucune des catégories de choses nobles, c'est-à-dire propres aux Bouddhistes, comme les quatre Voies (*magga*) et les quatre Fruits (*phala*). Il en est de même des neuf autres forces.

24°) La pensée (*citta*) pourvue de passions (*sarâga*) n'est pas délivrée (*vimuccati*) (3).

Il est inadmissible que la pensée pourvue de passions, mauvaise (*akusala*), mondaine (*lokiya*), pourvue d'impuretés (*sâsava*), de liens (*saññojaniya*), de nœuds (*ganthaniya*),... de souillures (*sankilesika*) soit délivrée. Ce n'est pas non plus la pensée pourvue de contact (*saphassa*), de perception (*sasaññâ*), d'entendement (*sacetanâ*), de sagesse (*sapaññâ*) qui peut être délivrée. De plus, si la pensée pourvue de passions était délivrée, la passion (*râga*) et la pensée seraient toutes les deux (*ubho*) délivrées, ce qui est impossible.

25°) Le délivré (*vimutta*) n'est pas en train de se délivrer lui-même (*vimuccamâna*) (4).

Si le délivré se délivrait lui-même, il serait partiellement (*ekadesam*) délivré et partiellement non-délivré (*avimutta*), ce qui est impossible. Ou bien il faut dire qu'au moment de la production (*uppâdakkhane*) il est délivré, et au moment du déclin (*vayakkhane*) il est en train de se délivrer lui-même, ce qui est également insoutenable.

26°) Chez le huitième (*atthamaka*) individu (*puggala*), il n'y a pas abandon (*pahâna*) des obsessions (*paryutthâna*), des théories spéculatives (*ditthi*) et de l'incertitude (*vicikicchâ*) (5).

Le huitième individu, c'est-à-dire le candidat au Fruit d'Entré-dans-le-courant (*sotâpattiphala*), étant différent de ce dernier, ne peut abandonner déjà ces deux obsessions. Du reste, il n'a pas encore cultivé (*bhâvita*) la Voie (*magga*), ce qui est nécessaire pour réaliser cet abandon.

27°) Le huitième (*atthamaka*) individu (*puggala*) possède les cinq facultés (*indriya*) de foi (*saddhâ*), d'énergie (*viriya*), de mémoire (*sati*), de contemplation (*samâdhi*) et de sagesse (*paññâ*) (6).

Puisque le candidat au Sotâpattiphala possède la foi, l'énergie, la mémoire, la contemplation et la sagesse, il possède les facultés correspondantes qui en sont

(1) *Ibid.*, III, 1.
(2) *Ibid.*, III, 2.
(3) *Ibid.*, III, 3.
(4) *Ibid.*, III, 4.
(5) *Ibid.*, III, 5.
(6) *Ibid.*, III, 6.

inséparables, de même que, possédant l'esprit (*mano*), la gaieté (*somanassa*) et la vie (*jîvita*), il possède les facultés mentales, de gaieté et vitale.

28°) L'œil divin (*dibbacakkhu*) n'est pas l'œil charnel (*mamsacakkhu*) fondé sur les choses (*dhammûpatthaddha*) (1).

En effet, si l'œil divin était l'œil charnel, réciproquement l'œil charnel serait l'œil divin et tous les êtres devraient être doués de vision surnaturelle, ce qui est évidemment faux.

29°) L'oreille divine (*dibbasota*) n'est pas l'oreille charnelle (*mamsasota*) fondée sur les choses (*dhammûpatthaddha*) (2).

Même argumentation que précédemment.

30°) L'œil divin (*dibbacakkhu*) n'est pas la connaissance des conséquences spécifiques des actes (*yathâkammûpagatañâna*) (3).

31°) Il n'y a pas de discipline (*samvara*) chez les Dieux (*deva*) (4).

Il n'y a pas plus de discipline que d'indiscipline (*asamvara*) chez les Dieux car ceux-ci ne sont pas exposés aux mêmes tentations que les humains.

32°) Il n'y a pas de perception (*saññâ*) chez les êtres Sans-perception (*asaññasatta*) (5).

Puisque la perception est toujours accompagnée des quatre autres agrégats, et que ceux-ci n'existent pas chez les êtres Sans-perception, ceux-ci n'ont pas de perception.

33°) Il y a perception (*saññâ*) dans le domaine sans perception ni non-perception (*nevasaññânâsaññâyatana*) (6).

Dans ce domaine, quatre agrégats constituent la personnalité, dont l'agrégat de la perception. Il ne manque que l'agrégat matériel.

34°) Le laïc (*gihî*) n'est jamais Arahant (7).

L'Arahant a abandonné définitivement les liens du laïc (*gihisaññojana*). Il a abandonné la vie conjugale (*methuna dhamma*), la vie de famille (*puttasambâdhasayana*), le santal de Bénarès (*kâsikacandana*), les onguents, les parfums et les guirlandes (*mâlâgandhavilepana*), l'or et l'argent (*jâtarûparajata*), etc..., etc...

35°) On ne devient pas Arahant en renaissant (*upapattiyâ*) (8).

On n'obtient pas plus le Fruit d'Arahant que les trois Fruits inférieurs en renaissant. Aucun exemple n'illustre ce cas. L'impureté de la pensée de celui qui renaît l'empêche d'obtenir la Sainteté à ce moment.

36°) Toutes (*sabbe*) les choses (*dhamma*) de l'Arahant ne sont pas dépourvues d'impuretés (*anâsava*) (9).

En effet, le corps de l'Arahant n'est pas dépourvue des impuretés matérielles et ne peut entrer dans aucune des catégories, toutes spirituelles, des choses dépourvues d'impuretés.

37°) L'Arahant n'est pas pourvu (*samannâgata*) des quatre Fruits (*phala*) (10).

Si l'Arahant était pourvu des quatre Fruits, il serait en même temps Arahant, Sotâpanna, Sakadâgâmî, et Anâgâmî, ce qui est contradictoire. Pour des raisons

(1) *Ibid.*, III 7.
(2) *Ibid.*, III, 8.
(3) *Ibid.*, III, 9.
(4) *Ibid.*, III, 10.
(5) *Ibid.*, III, 11.
(6) *Ibid.*, III, 12.
(7) *Ibid.*, IV, 1.
(8) *Ibid.*, IV, 2.
(9) *Ibid.*, IV, 3.
(10) *Ibid.*, IV, 4.

analogues, l'Anâgâmî ne peut être pourvu des deux premiers Fruits ni le Sakadâgâmî du premier.

38°) L'Arahant n'est pas pourvu (*samannâgata*) de six indifférences (*upekkhâ*) (1).

39°) Ce n'est pas en raison de l'Eveil (*bodhi*) qu'on est un Buddha (2).

L'argumentation, très sophistique, repose sur la distinction artificielle entre l'Eveil passé, futur et présent.

40°) Le Bodhisatta n'est pas pourvu des signes (*lakkhana-samannâgata*) du Grand Homme (3).

Il est facile de montrer que, presque toujours, la nature du Bodhisatta diffère de celle du Cakkavattisatta.

41°) Le Bodhisatta, c'est-à-dire le futur Buddha, Sakkamuni, n'est pas devenu pratiquant de la chasteté (*caritabrahmacariya*) ni ne fut amené dans la fixation (*okkantaniyâma*) grâce aux sermons (*pâvacana*) du Bhagavant Kassapa, un Buddha antérieur (4).

S'il en était ainsi, le futur Buddha aurait été un simple Auditeur (*sâvaka*) de Kassapa, ce qui est contraire à sa nature de Buddha. En effet, on ne devient pas Buddha en abandonnant (*hitvâ*) l'état d'Auditeur, mais on est Buddha par soi-même (*sayambhû*).

42°) L'individu (*puggala*) qui a atteint (*patipanna*) la réalisation de la Sainteté (*arahattasacchikiriyâ*) n'est pas pourvu (*samannâgata*) des trois Fruits (*phala*) antérieurs (5).

43°) La Sainteté (*arahatta*) n'est pas l'abandon (*pahâna*) de tous les liens (*sabbasaññojana*) (6).

En effet, la Sainteté ne consiste pas à abandonner tous les liens, mais seulement ceux qui n'avaient pas encore été abandonnés.

44°) Celui qui a la connaissance de la délivrance (*vimuttiñâna*) n'est pas délivré (*vimutta*) (7).

Il y a plusieurs sortes de connaissances de la délivrance, et il n'y a qu'une seule délivrance digne de ce nom, la délivrance complète.

45°) L'étudiant (*sekkha*) n'a pas la connaissance (*ñâna*) du savant (*asekkha*) (8).

C'est essentiellement la nature de leur connaissance qui distingue l'étudiant du savant. Donc, si le premier avait la connaissance du second, il s'identifierait avec lui, ce qui est insoutenable.

46°) Le recueillement (*samâpatti*) fondé sur l'artifice de la terre (*pathavîkasina*) ne produit pas une connaissance (*ñâna*) fausse (*viparîta*) chez le recueilli (*samâpanna*) (9).

Le recueillement ainsi fondé est bon (*kusala*) et ne fait pas prendre ce qui est impermanent (*anicca*) pour permanent (*nicca*), le douloureux (*dukkha*) pour l'agréable (*sukha*), l'impersonnel (*anattâ*) pour le personnel (*attâ*), l'horrible (*asubha*) pour le beau (*subha*). De plus, l'Arahant qui utilise ce procédé de méditation

(1) *Ibid.*, IV, 5.
(2) *Ibid.*, IV, 6.
(3) *Ibid.*, IV, 7.
(4) *Ibid*, IV, 8.
(5) *Ibid.*, IV, 9. Voir la démonstration ci-dessus thèse 37.
(6) *Ibid.*, IV, 10.
(7) *Ibid.*, V, 1.
(8) *Ibid.*, V, 2.
(9) *Ibid.*, V, 3.

n'est pas sujet aux méprises (*viparyasa*) de perception (*saññâ*), de pensée (*citta*) et de vue spéculative (*ditthi*).

47°) Chez celui qui n'est pas fixé (*aniyata*), il n'y a pas de connaissance (*ñâna*) menant à la fixation (*niyâmagamanâ*) sur la Voie de la délivrance, pas plus qu'il n'y a de connaissance menant à l'absence de fixation chez celui qui est fixé (1).

48°) Toute (*sabba*) connaissance (*ñâna*) n'est pas connaissance analytique (*patisambhidâ*) (2).

49°) La connaissance relative (*sammatiñâna*) n'a pour objet que la Vérité (*saccârammanañña*) et n'a pas d'autre objet (*na aññârammana*) (3).

La connaissance résultant des recueillements (*samâpatti*) fondés sur les artifices universalisants (*kasina*) et la connaissance de ceux qui font don (*dadanta*) de ce qui est nécessaire comme médicaments et remèdes aux maladies (*gilânapaccayabhesajjaparikkhâra*) sont des connaissances relatives et cependant elles ont pour unique objet la Vérité.

50°) On ne doit pas dire (*na vattabba*m) que la connaissance (*ñâna*) de la façon de penser (*cetoparyâya*) d'autrui n'a pour objet que la pensée (*cittârammanañña*) et n'a pas d'autre objet (*na aññârammana*) (4).

En effet, par cette connaissance on sait (*pajânâti*) que la pensée d'autrui est pourvue ou dépourvue de passion (*râga*), de haine (*dosa*), d'erreur (*moha*), etc... De plus, les connaissances ayant pour objet le contact (*phassa*), la sensation (*vedanâ*), la perception (*saññâ*), la foi (*saddhâ*), l'énergie (*viriya*), etc... sont des modes de la connaissance de la pensée d'autrui.

51°) Il n'y a pas de connaissance (*ñâna*) du futur (*anâgata*) (5).

Aucun mode de connaissance ne permet de connaître le futur et, en particulier, de savoir si l'on obtiendra tel ou tel des quatre Fruits.

52°) Il n'y a pas de connaissance (*ñâna*) du présent (*paccuppanna*) (6).

On ne peut savoir (*pajânâti*) par une connaissance que l'on a une certaine connaissance présente, de même que l'on ne peut sentir (*vedeti*) par une sensation (*vedanâ*) une certaine sensation ou percevoir (*sañjânâti*) par une perception (*saññâ*) une certaine perception, etc...

53°) L'Auditeur (*sâvaka*) n'a pas connaissance (*ñâna*) du fruit (*phala*) atteint par autrui (7).

54°) La fixation (*niyâma*) n'est pas incomposée (*asankhata*) (8).

Si la fixation était incomposée, elle serait comme l'extinction (*nibbâna*). Il y aurait donc deux extinctions, ce qui est impossible (voir argumentation de la thèse 21). De plus, la fixation n'a pas les caractères de l'incomposé puisqu'on y entre (*okkamanti*), qu'on l'obtient (*patilabhanti*), qu'on la fait naître (*uppâdenti*), etc., etc... D'autre part, si la fixation était incomposée, la Voie (*magga*) devrait être, et à plus forte raison, incomposée. Comme la Voie est quadruple, cela ferait, avec l'extinction, cinq incomposés, donc cinq extinctions, ce qui est impossible, comme nous l'avons vu.

55°) La production en relation mutuelle (*paticcasamuppâda*) n'est pas incomposée (*asankhata*) (9).

(1) *Ibid.*, V, 4.
(2) *Ibid.*, V, 5.
(3) *Ibid.*, V, 6.
(4) *Ibid.*, V, 7.
(5) *Ibid.*, V, 8.
(6) *Ibid.*, V, 9.
(7) *Ibid.*, V, 10.
(8) *Ibid.*, VI, 1.
(9) *Ibid.*, VI, 2. Voir aussi argumentation de la thèse 21.

Chacun des douze membres (*anga*) de la relation en production mutuelle est composé, donc l'ensemble ne peut être incomposé.

56°) Les quatre Vérités (*sacca*) ne sont pas incomposées (*asankhata*) (1).

Puisque la douleur, l'origine et la Voie sont composées, les Vérités de la douleur, de l'origine et de la Voie ne peuvent être incomposées.

57°) Les quatre recueillements immatériels (*ârûpyasamâpatti*) ne sont pas incomposés (*asankhata*) (2).

58°) Le recueillement de cessation (*nirodhasamâpatti*) n'est pas incomposé (*asankhata*) (3).

59°) L'espace (*âkâsa*) n'est pas incomposé (*asankhata*) (4).

Dans l'espace, les oiseaux (*pakkhi*), la lune et le soleil (*candimasuriyâ*) et les corps célestes (*târakarûpa*) se déplacent (*gacchanti*), on opère des transformations magiques (*iddhim vikubbanti*), on remue (*câlenti*) les bras (*bâhu*) et les mains (*pâni*), on jette (*khipanti*) des mottes de terre (*leddu*), des bâtons (*lagula*) et des *flèches* (*usu*), toutes choses qu'on ne peut faire dans l'incomposé. De plus, en entourant (*parivâretvâ*) de l'espace, on fait (*karenti*) des maisons (*ghara*) ou des cellules monastiques (*kottha*) ; en creusant (*khaññamâna*) un puit (*udapâna*), on fait en sorte que ce qui n'était pas de l'espace (*anâkâsa*) devienne (*hoti*) de l'espace ; en remplissant (*pûriyamâna*) un puits (*tuccha*) vide ou un trou (*kottha*) vide ou une jarre (*kumbhî*) vide, on fait disparaître (*antaradhâyati*) de l'espace. Or, on ne peut ni créer ni faire disparaître l'incomposé.

60°) L'espace (*âkâsa*) est invisible (*anidassana*) (5).

Il est prouvé par l'expérience que l'espace n'est pas vu directement par l'œil.

61°) Les éléments telluriques (*pathavîdhâtu*), aqueux (*âpodhâtu*), igné (*tejodhâtu*) et aérien (*vâyodhâtu*) sont invisibles (*anidassana*) (6).

Il est prouvé par l'expérience que les quatre grands éléments ne sont pas vus directement par l'œil.

62°) La faculté oculaire (*cakkhundriya*) est invisible (*anidassana*) (7).

63°) L'acte corporel (*kâyakamma*) est invisible (*anidassana*) (8).

64°) Il y a des choses (*dhamma*) qui sont comprises (*sangahita*) dans d'autres choses (9).

Ainsi, les domaines (*âyatana*) des formes (*rûpa*), des sons (*sadda*), des odeurs (*gandha*), des saveurs (*rasa*) et des tangibles (*photthabba*) sont compris dans l'agrégat matériel (*rûpakkhandha*).

65°) Il y a des choses (*dhamma*) qui sont conjointes (*sampayutta*) avec d'autres choses (10).

Ainsi, l'agrégat des sensations (*vedanâkkhandha*), qui est coexistant (*sahajâta*) à l'agrégat des perceptions (*saññâkkhandha*), est conjoint avec lui.

66°) Il y a des choses (*dhamma*) mentales (*cetasika*) (11).

Ce sont les choses coexistantes (*sahajâta*) à la pensée (*citta*), conjointes (*sam-*

(1) *Ibid.*, VI, 3. Voir aussi argumentation de la thèse 21.
(2) *Ibid.*, VI, 4. Voir argumentation des thèses 21 et 54.
(3) *Ibid.*, VI, 5. Voir argumentation des thèses 21 et 54.
(4) *Ibid.*, VI, 6. Voir aussi argumentation de la thèse 21.
(5) *Ibid.*, VI, 7.
(6) *Ibid.*, VI, 8.
(7) *Ibid.*, VI, 9.
(8) *Ibid.*, VI, 10.
(9) *Ibid.*, VII, 1.
(10) *Ibid.*, VII, 2.
(11) *Ibid.*, VII, 3.

payutta) avec elle, comme le contact (*phassa*), la sensation (*vedanâ*), la perception (*saññâ*), l'entendement (*cetanâ*), la foi (*saddhâ*), l'énergie (*viriya*), etc...

67°) Le don (*dâna*) n'est pas une chose (*dhamma*) mentale (*cetasika*) (1).

En effet, le don consiste seulement en choses matérielles, comme de la nourriture, des vêtements, des médicaments, etc..., et non en choses mentales comme le contact (*phassa*), la perception (*saññâ*), l'entendement (*cetanâ*), la foi (*saddhâ*), la sagesse (*paññâ*), etc...

68°) Ce qui consiste en jouissance (*paribhogamaya*) n'accroît pas (*vaddhati*), le mérite (*puñña*) (2).

Il n'y a pas de mérite pour celui qui fait un don (*dâna*), par exemple, sans réfléchir (*asamannâhâranta*), sans y penser (*acetayanta*), sans le vouloir (*apatthayanta*), sans le désirer (*appanidahanta*), ou bien qui fait un don avec un raisonnement (*vitakka*) basé sur la concupiscence (*kâma*), sur la malveillance (*byâpâda*), sur la nuisance (*vihimsâ*). Par contre, il y a mérite si, le don étant fait et accepté, celui qui l'a reçu n'en jouit pas parce qu'il le vomit (*chaddeti*) ou le rejette (*vissajjeti*), ou que les rois (*râjâ*) ou les voleurs (*cora*) le prennent (*haranti*), ou que le feu (*aggi*) le consume (*dahati*), que l'eau (*udaka*) l'emporte (*vahati*), etc...

69°) Par ce qui est donné (*dinna*) ici-bas (*ito*) on ne se préserve (*yâpenti*) pas là-haut (*tattha*) (3).

Il est évident que l'on ne peut jouir, dans une autre existence, des choses que l'on a données en celle-ci. De plus, on n'est pas l'agent (*kâraka*) des actes d'autrui (*aññna*), on ne produit pas le plaisir et la douleur (*sukhadukkha*) créés par autrui (*parakata*), et on ne les ressent (*patisamvedeti*) pas.

70°) La terre (*pathavî*) n'est pas maturation de l'acte (*kammavipâka*) (4).

La terre n'est conjointe (*sampayutta*) ni avec les sensations (*vedanâ*) agréables (*sukha*), douloureuses (*dukkha*) ou ni agréables ni douloureuses, ni avec le contact (*phassa*), ni avec la perception (*saññâ*), ni avec l'entendement (*cetanâ*), ni avec la pensée (*citta*), elle n'est pas pourvue d'objet (*sârammana*), elle ne produit ni appel de l'attention (*âvajjanâ*), ni idéation (*âbhoga*), ni réflexion (*samannâhâra*), ni attention (*manasikâra*), ni entendement, ni aspiration (*patthanâ*), ni résolution (*panidhi*). De plus, elle est commune (*sâdhârana*) aux autres (*para*), alors que la maturation de l'acte est particulière.

71°) La vieillesse et la mort (*jarâmarana*) ne sont pas maturation (*vipâka*) (5).

Même démonstration que précédemment. De plus, la vieillesse et la mort des choses (*dhamma*) bonnes (*kusala*) ou mauvaises (*akusala*) sont toujours mauvaises.

72°) Il y a une maturation des choses nobles (*ariyadhammavipâka*) (6).

Le grand fruit (*mahâpphala*) est vie religieuse (*sâmañña*) et vie pure (*brahmañña*). De plus, les quatre Fruits sont maturation, étant fruits du don (*dâna*), de la vertu (*sîla*), de la culture (*bhâvanâ*).

73°) La maturation (*vipâka*) n'est pas phénomène de la loi de maturation (*vipâkadhammadhamma*) (7).

Si la maturation était en même temps cause de maturation, il n'y aurait ni fin (*antakiriyâ*) de la douleur (*dukkha*), ni interruption du cycle (*vattûpaccheda*) des

(1) *Ibid.*, VII, 4.
(2) *Ibid.*, VII, 5.
(3) *Ibid.*, VII, 6.
(4) *Ibid.*, VII, 7.
(5) *Ibid.*, VII, 8.
(6) *Ibid.*, VII, 9.
(7) *Ibid.*, VII, 10.

existences, ni extinction complète et définitive (*anupâdâparinibbâna*). De plus, la pensée (*citta*) par laquelle on a détruit (*hanti*) la vie (*pâna*) d'autrui serait celle-là même par laquelle on cuit (*paccati*) dans l'Enfer (*niraya*) et la pensée par laquelle on a fait un don (*dânam deti*) serait celle-là même par laquelle on se réjouit (*modati*) dans le Ciel (*sagga*).

74°) Il n'y a que cinq (*pañca*) destinées (*gati*) (1).

En effet, le Buddha n'a enseigné que cinq destinées. De plus, les Asura Kâlakañjika ont même couleur (*samânavanna*), même nourriture (*samânabhoga*), mêmes aliments (*samânâhâra*), même durée de vie (*samânâyuka*) que les Peta avec lesquels, du reste, ils se marient (*âvâhavivâham gacchanti*). Quant aux Vepacittiparisa, ils ont même couleur, même nourriture, mêmes aliments, même durée de vie que les Dieux, avec lesquels ils se marient.

75°) Il n'y a pas d'existence intermédiaire (*antarâbhava*) (2).

L'existence intermédiaire n'est pas comprise dans les trois seuls genres d'existence reconnus par le Buddha et correspondant aux trois mondes de la cosmologie bouddhique, ni entre (*antare*) deux quelconques de ces trois genres d'existence, ni dans les diverses destinées (*gati*), matrices (*yoni*), etc... reconnues par l'Ecriture. De plus, il n'y a ni actes (*kamma*) ni êtres (*satta*) approchant (*upaga*) de l'existence intermédiaire. Dans celle-ci, les êtres ne naissent (*jâyanti*), ni ne vieillissent (*jiyyanti*), ni ne meurent (*miyyanti*), ni ne transmigrent (*cavanti*), ni ne renaissent (*upapajjanti*), ni ne possèdent les cinq agrégats. Enfin, l'Antarâparinibbâyî est un Anâgâmî qui s'éteint complètement, non dans l'existence intermédiaire, mais au milieu (*antarâ*) d'une vie dans un certain ciel.

76°) Les cinq qualités de concupiscence (*kâmaguna*) seules (*eva*) ne constituent pas le monde de la concupiscence (*kâmadhâtu*) (3).

Dans le monde de la concupiscence, il y a encore la volonté (*chanda*), la passion (*râga*), l'intention (*sankappa*), la joie (*pîti*), la gaieté (*somanassa*) associées à cela (*tappatisampayutta*). Il y a encore les yeux (*cakkhu*), les oreilles (*sota*)..., l'esprit (*mano*) des hommes (*manussa*), leur existence (*bhava*), leur destinée (*gati*), ce en quoi ils naissent (*jâyanti*), vieillissent (*jiyyanti*), meurent (*miyyanti*), transmigrent (*cavanti*), renaissent (*upapajjanti*), etc...

77°) Les cinq domaines sensoriels seuls (*pañcevâyatanâ*) ne constituent pas la concupiscence (*kâma*) (4).

Même démonstration que précédemment.

78°) Les choses (*dhamma*) matérielles (*rûpî*) ne constituent pas le monde matériel (*rûpadhâtu*) (5).

Même démonstration que précédemment.

79°) Les choses (*dhamma*) immatérielles (*arûpî*) ne constituent pas le monde immatériel (*arûpadhâtu*) (6).

Même démonstration que précédemment.

80°) Dans le monde matériel (*rûpadhâtu*), la personnalité (*attabhâva*) n'est pas constituée par les six éléments sensoriels (*salâyatana*) (7).

Si la personnalité des êtres du monde matériel comportait les six domaines sensoriels, il faudrait qu'il existât aussi dans ce monde les six domaines objectifs

(1) *Ibid.*, VIII, 1.
(2) *Ibid.*, VIII, 2.
(3) *Ibid.*, VIII, 3.
(4) *Ibid.*, VIII, 4.
(5) *Ibid.*, VIII, 5.
(6) *Ibid.*, VIII, 6.
(7) *Ibid.*, VIII, 7.

correspondants, les formes, les sons, les odeurs, les saveurs, les tangibles et les idées. A part celles-ci, les autres sont composés de matière trop grossière pour exister dans le monde matériel. Donc, les cinq domaines sensoriels n'existent pas dans ce monde.

81°) Il n'y a pas de matière (*rûpa*) dans les immatériels (*arûpa*) (1).

Il y a incompatibilité totale entre la nature des immatériels et la matière.

82°) L'acte du corps (*kâyakamma*) ayant pour origine (*samutthita*) la pensée (*citta*) bonne (*kusala*) n'est pas la matière (*rûpa*) bonne.

La matière est dépourvue d'objet (*anârammana*), elle ne produit ni appel de l'attention (*âvajjanâ*), ni idéation (*âbhoga*), ni réflexion (*samannâhâra*), ni attention (*manasikâra*), ni entendement (*cetanâ*), ni aspiration (*patthanâ*), ni résolution (*panidhi*).

83°) La faculté vitale (*jîvitindriya*) n'est pas exclusivement immatérielle (*arûpa*) (2).

Les choses (*dhamma*) matérielles (*rûpî*) ont aussi longévité (*âyu*), durée (*thiti*), prolongation (*yapanâ*), prorogation (*yâpanâ*), progression (*iriyanâ*), existence (*vattanâ*), conservation (*pâlanâ*).

84°) L'Arahant ne déchoit (*parihâyati*) pas de la Sainteté (*arahatta*) à cause des actes (*kammahetu*) (3).

85°) Chez celui qui voit l'avantage (*ânisamsadassâvî*), il n'y a pas abandon (*pahâna*) des liens (*saññojana*) (4).

Seul, celui qui fait attention (*manasi karoti*) à l'impermanence (*anicca*) des compositions (*sankhâra*), à leur douleur (*dukkha*), à leurs maladies (*roga*), à leurs enflures (*ganda*), à leur vacuité (*suñña*), à leur impersonnalité (*anatta*), à leur loi des transformations (*viparinâmadhamma*) peut abandonner les liens.

86°) Le lien (*saññojana*) n'a pas pour objet l'immortel (*amatârammana*) (5).

En effet, l'immortel, c'est-à-dire le *nibbâna*, n'a aucune relation avec les liens de toute espèce.

87°) La matière (*rûpa*) est dépourvue d'objet (*anârammana*) (6).

La matière ne produit pas appel de l'attention (*âvajjanâ*), ni idéation (*âbhoga*), ni réflexion (*samannâhâra*), ni attention (*manasikâra*), ni entendement (*cetanâ*), ni aspiration (*patthanâ*), ni résolution (*panidhi*).

88°) Les tendances (*anusaya*) sont pourvues d'objet (*sârammana*) (7).

Les tendances n'entrent pas dans les catégories des choses dépourvues d'objet (*anârammana*), c'est-à-dire la matière (*rûpa*) et le *nibbâna*. De plus, elles sont identiques aux obsessions (*paryutthâna*), aux liens (*saññojana*), aux torrents (*ogha*), etc... qui sont tous pourvus d'objets. Enfin, elles sont incluses dans l'agrégat des compositions psychiques (*sankhârakkhandha*) qui est entièrement pourvu d'objet.

89°) La connaissance (*ñâna*) est pourvue d'objet (*sârammana*) (8).

90°) La pensée (*citta*) ayant pour objet le passé (*atîtârammana*) est pourvue d'objet (*sârammana*) (9).

(1) *Ibid.*, VIII, 8 et XVI, 9.
(2) *Ibid.*, VIII, 9.
(3) *Ibid.*, VIII, 10. Voir ci-dessus thèse 2.
(4) *Ibid.*, IX, 1.
(5) *Ibid.*, IX, 2.
(6) *Ibid.*, IX, 3.
(7) *Ibid.*, IX, 4.
(8) *Ibid.*, IX, 5.
(9) *Ibid.*, IX, 6.

La pensée qui a pris pour objet (*ârabbha*) le passé (*atîta*) produit appel de l'attention (*âvajjanâ*), ... et résolution (*paṇidhi*), donc elle est pourvue d'objet.

91°) La pensée (*citta*) ayant pour objet le futur (*anâgatârammana*) est pourvue d'objet (*sârammana*) (1).

Même démonstration que précédemment.

92°) Toute (*sabba*) pensée (*citta*) n'est pas sujette au raisonnement (*vitakkânupatita*) (2).

Il y a des contemplations (*samâdhi*) dépourvues de raisonnement (*avitakka*) et même de réflexion (*avicâra*).

93°) Le son (*sadda*) n'est pas la diffusion du raisonnement (*vitakkavipphâra*) partout (*sabbaso*) depuis le raisonnement (*vitakkato*) et depuis la réflexion (*vicârato*) (3).

94°) La voix (*vâcâ*) peut être conforme à la pensée (*yathâcitta*) (4).

95°) L'acte corporel (*kâyakamma*) peut être conforme à la pensée (*yathâcitta*) (5).

96°) On n'est pourvu (*sammanâgata*) ni du passé (*atîta*) ni du futur (*anâgata*) (6).

En effet, le passé n'existe plus et le futur n'existe pas encore.

97°) Tant que les cinq agrégats (*khandha*) cherchant à renaître (*upapattesiya*) n'ont pas encore cessé (*niruddha*), les cinq agrégats actifs (*kiriya*) ne se produisent pas (*uppajjanti*) (7).

S'il en était autrement, il y aurait dix agrégats ensemble (*samodhâna*) et en confrontation (*sammukhîbhâva*).

98°) La matière (*rûpa*) de celui qui est doué de la Voie (*maggasamangî*) n'est pas Voie (*magga*) (8).

La Voie est pourvue d'objet (*sârammana*) et la matière, qui en est dépourvue, ne peut être Voie.

99°) Il n'y a pas culture de la Voie (*maggabhâvanâ*) chez celui qui est doué des cinq consciences sensorielles (*pañcaviññânasamangî*) (9).

Les cinq consciences sensorielles ont des objets (*ârammana*) et des sites objectifs (*vatthu*) qui sont produits (*uppanna*) et nés antérieurement (*purejâta*), des sites objectifs internes (*ajjhattika*) et des objets externes (*bâhira*), des sites objectifs et des objets non mélangés (*asambhinna*) et divers (*nânâ*). Elles n'ont pour objet ni la vacuité (*suññatâ*), ni le passé (*atîta*), ni le futur (*anâgata*), ni le contact (*phassa*), ni la sensation (*vedanâ*), ni la perception (*saññâ*), ni l'entendement (*cetanâ*), ni la pensée (*citta*).

100°) Les cinq consciences sensorielles (*pañcaviññâna*) ne sont ni bonnes (*kusala*) ni mauvaises (*akusala*) (10).

Même démonstration que précédemment.

101°) Les cinq consciences sont dépourvues d'idéation (*anâbhoga*) (11).

Même démonstration que précédemment.

102°) Celui qui est doué de la Voie (*maggasamangî*) n'est pas pourvu (*samannâ-*

(1) *Ibid.*, IX, 7.
(2) *Ibid.*, IX, 8.
(3) *Ibid.*, IX, 9.
(4) *Ibid.*, IX, 10.
(5) *Ibid.*, IX, 11.
(6) *Ibid.*, IX, 12.
(7) *Ibid.*, X, 1.
(8) *Ibid.*, X, 2.
(9) *Ibid.*, X, 3.
(10) *Ibid.*, X, 4.
(11) *Ibid.*, X, 5.

gata) de deux vertus (*sîla*), l'une mondaine (*lokiya*) et l'autre supramondaine (*lokuttara*) (1).

Il n'est pas plus pourvu de deux vertus que de deux contacts (*phassa*), de deux sensations (*vedanâ*), de deux fois (*saddhâ*), de deux sagesses (*paññâ*), etc... De plus, s'il est doué de la vertu mondaine, il devient profane (*puthujjana*), ce qu'il n'est plus.

103°) La vertu (*sîla*) est mentale (*cetasika*) (2).

Elle n'entre dans aucune des catégories des choses non-mentales (*acetasika*), telles la matière (*rûpa*) et le *nibbâna*, mais elle implique des choses mentales comme la sensation (*vedanâ*), la perception (*saññâ*), l'entendement (*cetanâ*), la foi (*saddhâ*), la sagesse (*paññâ*), etc... De plus, la vertu est un fruit désirable (*itthaphala*) et elle est pourvue de fruit (*saphala*) et de maturation (*savipâka*).

104°) La vertu (*sîla*) est conséquence de la pensée (*cittânuparivattî*) (3).

Même démonstration que précédemment.

105°) La vertu (*sîla*) causée par la résolution (*samâdânahetuka*) ne s'accroît (*vaddhati*) pas (4).

Pas plus que le contact (*phassa*), la sensation (*vedanâ*), la perception (*saññâ*), la foi (*saddhâ*), la sagesse (*paññâ*), etc... causés par la résolution, la vertu causée par la résolution ne s'accroît pas. De plus, il ne peut y avoir deux vertus, l'une qui s'accroît et l'autre qui ne s'accroît pas, car deux choses (*dhamma*) de même catégorie, vertu, contact, sensation, perception, foi, sagesse, etc... ne peuvent coexister.

106°) L'information (*viññatti*) n'est pas exclusivement vertu (*sîla*) (5).

L'information peut être, en effet, criminelle.

107°) La non-information (*aviññatti*) n'est pas exclusivement immorale (*dussîlya*) (6).

L'expérience le prouve.

108°) Les tendances (*anusaya*) sont mauvaises (*akusala*), pourvues de causes (*sahetuka*) et conjointes avec la pensée (*cittasampayutta*) (7).

Les tendances sont exclusivement mauvaises parce qu'elles sont identiques aux obsessions (*paryutthâna*), aux liens (*saññojana*), aux torrents (*ogha*) etc., qui sont mauvais par nature. De plus elles ne font pas partie des choses indéterminées (*abyâkata*), c'est-à-dire la matière (*rûpa*) et le *nibbâna*. Pour les mêmes raisons, elles sont pourvues de causes et conjointes avec la pensée. D'ailleurs, elles sont incluses (*pariyâpanna*) dans l'agrégat des compositions psychiques (*sankhârakkhandha*) qui est entièrement conjoint avec la pensée.

109°) L'ignorance (*aññâna*) étant chassée (*vigata*), la pensée (*citta*) restant (*vattamâna*) disjointe de la connaissance (*ñânavippayutta*), un tel état peut être appelé (*vattabba*) connaisseur (*ñânî*) (8).

De même que, lorsque la passion (*râga*), la haine (*dosa*), l'erreur (*moha*), les souillures (*kilesa*) sont chassées, de tels états sont appelés respectivement débarrassés des passions (*vîtarâga*), sans haine (*adosa*), sans erreur (*amoha*), sans souil-

(1) *Ibid.*, X, 6.
(2) *Ibid.*, X, 7.
(3) *Ibid.*, X, 8.
(4) *Ibid.*, X, 9.
(5) *Ibid.*, X, 10.
(6) *Ibid.*, X, 11.
(7) *Ibid.*, XI, 1.
(8) *Ibid.*, XI, 2.

lures (*nikkilesa*), lorsque l'ignorance est chassée, un tel état est appelé [sans ignorance, c'est-à-dire] connaisseur.

110°) La connaissance (*ñâna*) est conjointe avec la pensée (*cittasampayutta*) (1).

Elle n'appartient à aucune des catégories de choses disjointes de la pensée (*cittavippayutta*), c'est-à-dire la matière (*rûpa*) et le *nibbâna*, mais implique l'existence de choses conjointes avec la pensée, comme la sagesse (*paññâ*). De plus, elle est incluse dans l'agrégat des compositions psychiques (*sankhârakkhandhapariyâpanna*), qui est essentiellement conjoint avec la pensée.

111°) En disant (*bhâsant*) la parole (*vâcâ*) : « Ceci (*idam*) est douleur (*dukkha*) », la connaissance (*ñâna*) : « Ceci est douleur » n'apparaît (*pavattati*) pas (2).

Les paroles : « Ceci est origine (*samudaya*). Ceci est cessation (*nirodha*). Ceci est Voie (*magga*) » ne font pas apparaître la connaissance des trois autres Vérités, par conséquent la parole « Ceci est douleur » ne fait pas apparaître la connaissance de la douleur.

112°) Au moyen de la force surnaturelle (*iddhibala*), celui qui est doué (*samannâgata*) [de la Voie] ne peut durer (*tittheyya*) une ère cosmique (*kappa*) (3).

La longévité (*âyu*), la destinée (*gati*), l'obtention de la personnalité (*attabhâvapatilâbha*) ne consistent pas en puissance surnaturelle (*iddhimayika*). On ne peut obtenir que, par la force surnaturelle, les cinq agrégats, une fois produits (*uppanna*), ne soient pas détruits (*niruddha*) ou qu'ils soient permanents (*nicca*).

113°) La contemplation (*samâdhi*) n'est pas la continuité de la pensée (*cittasantati*) (4).

Si la contemplation était la continuité de la pensée, elle s'étendrait sur le passé (*atîta*) et sur le futur (*anâgata*) qui n'existent pas, et n'existerait pas non plus. De plus, elle serait mauvaise (*akusala*), accompagnée (*sahâgata*) de passion (*râga*), de haine (*dosa*), d'erreur (*moha*), etc...

114°) La stabilité des choses (*dhammatthitatâ*) n'est pas parfaite (*parinipphanna*) (5).

S'il en était autrement, on ne pourrait mettre un terme (*antakiriyâ*) à la douleur (*dukkha*), il n'y aurait pas interruption du cycle (*vattûpaccheda*) des existences, il n'y aurait pas d'extinction complète et définitive (*anupâdâparinibbâna*).

115°) L'impermanence (*aniccatâ*), la vieillesse (*jarâ*) et la mort (*marana*) ne sont pas parfaites (*parinipphanna*) (6).

Même démonstration que précédemment.

116°) La discipline (*samvara*) et l'indiscipline (*asamvara*) ne sont pas actes (*kamma*) (7).

Ni la discipline ni l'indiscipline des facultés oculaire (*cakkhundriya*), auriculaire (*sotindriya*), nasale (*ghânindriya*), linguale (*jivhindriya*), corporelle (*kâyindriya*) et mentale (*manindriya*) ne constituent des actes oculaire, auriculaire, nasal, lingual, corporel et mental.

117°) Tout (*sabba*) acte (*kamma*) n'est pas pourvu de maturation (*savipâka*) (8).

L'entendement (*cetanâ*) indéterminé (*abyâkata*) quant à la maturation (*vipâka*)

(1) *Ibid.*, XI, 3.
(2) *Ibid.*, XI, 4.
(3) *Ibid.*, XI, 5.
(4) *Ibid.*, XI, 6.
(5) *Ibid.*, XI, 7.
(6) *Ibid.*, XI, 8.
(7) *Ibid.*, XII, 1.
(8) *Ibid.*, XII, 2.

ou quant à l'action (*kiriyâ*) est dépourvu de maturation (*avipâka*), donc il existe des actes sans maturation.

118°) Le son (*sadda*) n'est pas maturation (*vipâka*) (1).

Le son n'est pas conjoint (*sampayutta*) à des sensations (*vedanâ*) agréables (*sukha*) ou douloureuses (*dukkha*) ou ni agréables ni douloureuses, il est dépourvu d'objet (*anârammana*), et il ne produit pas d'appel de l'attention (*âvajjanâ*), ni de résolution (*panidhi*), etc...

119°) Les six domaines sensoriels (*salâyatana*) ne sont pas maturation (*vipâka*) (2).

Même démonstration que précédemment.

120°) L'individu (*puggala*) qui doit renaître sept fois au plus (*sattakkhattuparama*) n'est pas fixé (*niyata*) à l'obligation de renaître sept fois au plus (3).

Le Sotâpanna peut accomplir des crimes qui l'obligeront à renaître plus de sept fois, ou bien il peut, grâce à des efforts intenses, obtenir de renaître moins de sept fois.

121°) L'individu (*puggala*) allant d'une famille à l'autre (*kolamkola*) n'est pas fixé (*niyata*) à l'obligation d'aller d'une famille à l'autre (4).

122°) L'individu (*puggala*) doué de la vue [correcte] (*ditthisampanna*) ne peut priver (*voropeyya*) intentionnellement (*sañcicca*) un être vivant (*pâna*) de la vie (*jîvita*) (5).

123°) Chez l'individu (*puggala*) doué de la vue [correcte] (*ditthisampanna*), les mauvaises destinées (*duggati*) ne sont pas abandonnées (*pahîna*) (6).

Il peut, en effet, se passionner (*rajjeyya*) pour une forme (*rûpa*), un son (*sadda*), une odeur (*gandha*), une saveur (*rasa*), un tangible (*photthabba*) liés au malheur (*âpâyika*), il peut pratiquer (*patiseveyya*) des rapports sexuels (*methuna dhamma*) avec des femmes non-humaines (*amanussitthî*), avec des femelles animales (*tiracchânagatitthî*) ou avec des filles de Nâga (*nâgakañnâ*), il peut accepter (*patiggaheyya*) des chèvres et des moutons (*ajelaka*), des coqs et des porcs (*kukkutasûkara*), des éléphants, des vaches, des chevaux et des juments (*hatthigavassavalavâ*), des perdrix, des cailles, des paons, des francolins (*tittiravattakamorakapiñjala*), toutes choses que les moines ne doivent pas posséder.

124°) Chez l'individu (*puggala*) qui a atteint la septième existence (*sattamabhavika*), les mauvaises destinées (*duggati*) sont abandonnées (*pahîna*) (7).

125°) Celui qui doit durer une ère cosmique (*kappattha*) ne peut durer (*titheyya*) une ère cosmique (*kappa*) (8).

126°) Celui qui doit durer une ère cosmique (*kappattha*) peut obtenir (*patilabheyya*) une bonne (*kusala*) pensée (*citta*) (9).

Il peut faire un don (*dânam dadeyya*), honorer (*vandeyya*) un sanctuaire (*cetiya*), donc il peut obtenir une bonne pensée.

127°) L'individu (*puggala*) attaché à une destinée immédiate (*anantarâpayutta*) ne peut entrer (*okkameyya*) dans la fixation sur la correction (*sammattaniyâma*) (10).

(1) *Ibid.*, XII, 3.
(2) *Ibid.*, XII, 4.
(3) *Ibid.*, XII, 5.
(4) *Ibid.*, XII, 6.
(5) *Ibid.*, XII, 7.
(6) *Ibid.*, XII, 8.
(7) *Ibid.*, XII, 9.
(8) *Ibid.*, XIII, 1.
(9) *Ibid.*, XIII, 2.
(10) *Ibid.*, XIII, 3.

128°) Le fixé (*niyata*) n'entre (*okkamati*) pas dans la fixation (*niyâma*) (1).

129°) Celui qui est en butte aux obstacles (*nîvuta*) n'abandonne (*jahati*) pas les obstacles (*nîvarana*) (2).

Le passionné (*ratta*) n'abandonne pas la passion (*râga*), le haineux (*duttha*) n'abandonne pas la haine (*dosa*), l'égaré (*muttha*) n'abandonne pas l'erreur (*moha*), le souillé (*kilittha*) n'abandonne pas les souillures (*kilesa*).

130°) Celui qui s'est confronté (*sammukhîbhûta*) [avec les liens] n'abandonne (*jahati*) pas les liens (*saññojana*) (3).

Même démonstration que précédemment.

131°) Celui qui est en recueillement (*samâpanna*) ne goûte (*assâdeti*) pas, ne désire pas la méditation (*jhânanikanti*), n'a pas la méditation pour objet (*jhânârammana*) (4).

Une méditation ne peut se prendre elle-même pour objet, de même qu'un contact (*phassa*) ne peut se toucher (*phusati*) lui-même, qu'une sensation (*vedanâ*) ne peut se sentir (*vedeti*) elle-même, qu'une perception (*saññâ*) ne peut se percevoir (*sañjânâti*) elle-même, etc...

132°) Il n'y a pas de passion du désagréable (*asâtarâga*) (5).

Il n'y a pas d'êtres (*satta*) qui se délectent de la douleur (*dukkhâbhinandî*), qui aspirent (*patthenti*) à la douleur (*dukkha*), qui l'envient (*pihenti*), qui la recherchent (*esenti*), etc...

133°) La soif des phénomènes mentaux (*dhammatanhâ*) est mauvaise (*akusala*) (6).

Elle n'entre dans aucune des catégories de choses indéterminées (*abyâkata*). Comme les soifs des formes (*rûpatanhâ*), des sons (*saddatanhâ*), des odeurs (*gandhatanhâ*), des saveurs (*rasatanhâ*) et des tangibles (*phoṭṭhabbatanhâ*), elle est mauvaise, car toute soif (*tanhâ*), étant convoitise (*lobha*), est mauvaise, comme l'a enseigné le Buddha.

134°) La soif des phénomènes mentaux (*dhammatanhâ*) est origine de la douleur (*dukkhasamudaya*) (7).

Toute soif (*tanhâ*), étant convoitise (*lobha*), est origine de la douleur.

135°) La racine du mal (*akusalamûla*) et la racine du bien (*kusalamûla*) ne s'ajustent (*patisandahanti*) pas réciproquement (8).

Le bien et le mal ne se produisent pas dans les mêmes conditions.

136°) Les six domaines sensoriels (*salâyatana*) ne s'établissent (*santhâti*) pas simultanément (*apubbam acarimam*) dans le sein maternel (*mâtukucchi*) (9).

137°) La conscience auditive (*sotaviññâna*) ne se produit (*uppajjati*) pas immédiatement après (*anantarâ*) la conscience visuelle (*cakkhuviññâna*) et, plus généralement, les cinq consciences sensorielles ne se produisent pas immédiatement l'une après l'autre (10).

Elles ne se produisent pas dans les mêmes conditions car elles ont des objets différents.

(1) *Ibid.*, XIII, 4.
(2) *Ibid.*, XIII, 5.
(3) *Ibid.*, XIII, 6.
(4) *Ibid.*, XIII, 7.
(5) *Ibid.*, XIII, 8.
(6) *Ibid.*, XIII, 9.
(7) *Ibid.*, XIII, 10.
(8) *Ibid.*, XIV, 1.
(9) *Ibid.*, XIV, 2.
(10) *Ibid.*, XIV, 3.

138°) La matière noble (*ariyarûpa*) n'est pas dérivée (*upâdâya*) des grands éléments (*mahâbhûta*) (1).

La matière noble est bonne (*kusala*), dépourvue d'impuretés (*anâsava*), de liens (*asañño janiya*), de nœuds (*aganthaniya*), de corruptions (*asankilesika*), etc..., alors que les grands éléments sont indéterminés (*abyâkata*), pourvus d'impuretés (*sâsava*), de liens (*sañño janiya*), de nœuds (*ganthaniya*), de corruptions (*sankilesika*), etc...

139°) Les tendances (*anusaya*) ne sont pas différentes (*añña*) des obsessions (*pariyutthâna*) (2).

Les tendances et les obsessions ont les mêmes espèces : passion de concupiscence (*kâmarâga*), aversion (*patigha*), orgueil (*mâna*), etc... Or le *kâmarâga*, par exemple, ne peut être qu'identique au *kâmarâgânusaya* et au *kâmarâgapariyutthâna*. Donc, la tendance de *kâmarâga* est également identique à l'obsession de *kâmarâga* et, plus généralement, les tendances sont identiques aux obsessions.

140°) Les obsessions (*pariyutthâna*) sont conjointes à la pensée (*cittasampayutta*) (3).

Les obsessions n'entrent dans aucune des catégories des choses disjointes de la pensée (*cittavippayutta*), c'est-à-dire la matière (*rûpa*) et le *nibbâna*. De plus, il existe des pensées (*citta*) mauvaises (*akusala*), passionnées (*sarâga*), haineuses (*sadosa*), erronées (*samoha*) et souillées (*sankilittha*).

141°) La passion de la forme (*rûparâga*) ne repose (*anuseti*) pas seulement dans le monde matériel (*rûpadhâtu*), n'est pas incluse seulement dans le monde matériel (*rûpadhâtupariyâpanna*). La passion de l'immatériel (*arûparâga*) ne repose pas seulement dans le monde immatériel (*arûpadhâtu*), n'est pas incluse seulement dans le monde immatériel (*arûpadhâtupariyâpanna*) (4).

142°) La théorie spéculative (*ditthigata*) est mauvaise (*akusala*) (5).

Elle n'est comprise dans aucune des catégories de choses indéterminées (*abyâkata*), mais implique des choses mauvaises, comme la vue fausse (*micchâditthi*).

143°) La théorie spéculative (*ditthigata*) est incluse (*pariyâpanna*) dans les trois mondes (6).

Elle n'est comprise dans aucune des catégories de choses non-incluses (*apariyâpanna*) dans le triple monde, comme le *nibbâna*, la Voie (*magga*) et ses Fruits (*phala*).

144°) La causalité (*paccayatâ*) n'est pas déterminée (*vivatthita*) (7).

Ainsi, l'expérience (*vîmamsâ*) est à la fois condition (*paccaya*) par relation de cause (*hetupaccaya*) et condition par relation de souveraineté (*adhipatipaccaya*), la volonté (*chanda*) est à la fois condition par relation de souveraineté et condition par relation de coexistence (*sahajâtapaccaya*), etc...

145°) Les compositions psychiques (*sankhâra*) sont conditionnées par l'inscience (*avijjâpaccaya*) et, réciproquement, l'inscience (*avijjâ*) est conditionnée par les compositions psychiques (*sankhârapaccaya*) (8).

L'inscience est, en effet, coexistante (*sahajâta*) aux compositions psychiques.

(1) *Ibid.*, XIV, 4.
(2) *Ibid.*, XIV, 5.
(3) *Ibid.*, XIV, 6.
(4) *Ibid.*, XIV, 7 et XVI, 10.
(5) *Ibid.*, XIV, 8.
(6) *Ibid.*, XIV, 9.
(7) *Ibid.*, XV, 1.
(8) *Ibid.*, XV, 2.

Il en est de même pour les autres membres (*anga*) de la production en relation mutuelle (*paticcasamuppâda*), qui est valable dans les deux sens.

146°) Les divisions du temps (*addhâ*) ne sont pas parfaites (*parinipphanna*) (1).

Le passé (*atîta*), le futur (*anâgata*) et le présent (*paccuppanna*) ne sont pas parfaits. Il n'y a pas cinq agrégats (*khandha*) passés, cinq autres agrégats futurs et cinq autres agrégats présents, mais seulement cinq agrégats qui furent, sont et seront. Les trois divisions du temps ne sont donc pas des réalités indépendantes les unes des autres.

147°) L'instant (*khana*), le moment (*laya*) et la seconde (*muhutta*) ne sont pas parfaits (*parinipphanna*) (2).

Même démonstration que précédemment.

148°) Les quatre impuretés (*âsava*) sont pourvues d'impuretés (*sâsava*) (3).

149°) La vieillesse et la mort (*jarâmarana*) des choses (*dhamma*) supramondaines (*lokuttara*) ne sont pas supramondaines (4).

Elles n'entrent dans aucune des catégories de choses supramondaines.

150°) On ne peut pas dire (*na vattabbam*) que le recueillement de cessation des sensations et des perceptions (*saññâvedayitanirodhasamâpatti*) soit supramondain (*lokuttara*) ou mondain (*lokiya*) (5).

151°) Celui qui est recueilli (*samâpanna*) dans la cessation des sensations et des perceptions (*saññâvedayitanirodha*) ne peut mourir (*kâlam kareyya*) (6).

Il n'a ni contact (*phassa*), ni sensation (*vedanâ*), ni perception (*saññâ*), ni entendement (*cetanâ*), ni pensée (*citta*), donc il ne peut mourir. De plus, absorbé dans la contemplation suprême, il ne peut être tué par le poison (*visa*), par l'épée (*sattha*) ou par le feu (*aggi*).

152°) Le recueillement de cessation des sensations et des perceptions (*saññâvedayitanirodhasamâpatti*) n'est pas fréquenté par les êtres Sans-perception (*asaññasattûpika*) (7).

Chez celui qui a atteint ce recueillement, il n'y a ni les trois racines de bien (*kusalamûla*) de l'absence de convoitise (*alobha*), de l'absence de haine (*adosa*) et de l'absence d'erreur (*amoha*), ni foi (*saddhâ*), ni énergie (*viriya*), ni mémoire (*sati*), ni contemplation (*samâdhi*), ni sagesse (*paññâ*), ni contact (*phassa*), ni sensation (*vedanâ*), ni perception (*saññâ*), ni entendement (*cetanâ*), ni pensée (*citta*), il n'y a donc plus culture de la Voie (*maggabhâvanâ*).

153°) L'acte (*kamma*) n'est pas différent (*añña*) de l'accumulation de l'acte (*kammûpacaya*) (8).

L'accumulation d'une chose, contact (*phassa*), sensation (*vedanâ*), perception (*saññâ*), sagesse (*paññâ*), etc..., n'est pas différente de cette chose.

154°) L'un (*para*) ne contrôle (*nigganhâti*) pas la pensée (*citta*) de l'autre (*para*) (9).

On ne peut empêcher autrui, directement, de se passionner (*rajjati*), de haïr (*dussati*), de s'égarer (*muyhati*), d'être souillé (*kilissati*), ou empêcher chez lui le contact (*phassa*), la sensation (*vedanâ*), la pensée (*citta*), la foi (*saddhâ*), la sagesse

(1) *Ibid.*, XV, 3.
(2) *Ibid.*, XV, 4.
(3) *Ibid.*, XV, 5.
(4) *Ibid.*, XV, 6.
(5) *Ibid.*, XV, 7 et 8.
(6) *Ibid.*, XV, 9.
(7) *Ibid.*, XV, 10.
(8) *Ibid.*, XV, 11.
(9) *Ibid.*, XVI, 1.

(*paññâ*), etc... déjà produits (*uppanna*) de cesser (*nirujjhati*). De même, on ne peut faire qu'autrui connaisse parfaitement (*parijânâti*) la douleur (*dukkha*), abandonne (*pajahati*) son origine (*samudaya*), réalise (*sacchikaroti*) sa cessation (*nirodha*) et cultive (*bhâveti*) la Voie (*magga*). Enfin, on ne peut être agent (*kâraka*) à la place d'autrui (*añña*), ni faire (*karoti*) le plaisir et la douleur (*sukhadukkha*) créés par autrui (*parakata*), ni faire qu'il ressente (*patisamvedeti*) ceux créés par nous.

155°) L'un (*para*) ne peut soutenir (*pagganhâti*) la pensée (*citta*) de l'autre (*para*) (1).

Même démonstration que précédemment.

156°) L'un (*para*) ne peut léguer (*anuppadeti*) son bonheur (*sukha*) à l'autre (*para*) (2).

157°) Ayant compris parfaitement (*adhiggayha*), on ne fait pas attention (*manasi karoti*) (3).

On ne comprend (*pajânâti*) pas une pensée (*citta*) au moyen d'elle-même.

158°) La matière (*rûpa*) n'est pas cause (*hetu*) (4).

La matière n'est ni racine de bien (*kusalamûla*), ni racine de mal (*akusalamûla*). De plus, elle est dépourvue d'objet (*anârammana*) et ne produit ni appel de l'attention (*âvajjanâ*), ni résolution (*panidhi*), etc...

159°) La matière (*rûpa*) est dépourvue de cause (*ahetuka*) (5).

La matière n'est causée ni par la convoitise (*lobha*), ni par la haine (*dosa*), ni par l'erreur (*moha*), ni par leur absence. De plus, elle est dépourvue d'objet (*anârammana*) et ne produit ni appel de l'attention (*âvajjanâ*), ni résolution (*panidhi*), etc...

160°) La matière (*rûpa*) est indéterminée (*abyâkata*) (6).

Même démonstration que pour la thèse 158.

161°) La matière (*rûpa*) n'est pas maturation (*vipâka*) (7).

Même démonstration que pour la thèse 159.

162°) Il n'y a pas d'accumulation de mérite (*puññûpacaya*) chez l'Arahant (8).

Si l'Arahant accroissait son mérite, il devrait également accroître son démérite (*apuñña*), ce qui est impossible. De plus, si l'Arahant accumule du mérite, il accomplit (*karoti*) un acte (*kamma*) qui entraîne (*samvattaniya*) une destinée (*gati*), une existence (*bhava*), la suprématie (*issariya*), la souveraineté (*adhipacca*), une grande jouissance (*mahâbhoga*), une grande suite (*mahâparivâra*), la fortune parmi les dieux (*devasobhagya*), la fortune parmi les hommes (*manussasobhagya*), ce qui est impossible puisque l'Arahant ne doit plus renaître.

163°) Il peut y avoir mort prématurée (*akâlamaccu*) chez l'Arahant (9).

L'Arahant peut être tué (*ghâtaka*), privé de la vie (*jîvitâ voropita*) par un meurtrier. Son corps (*kâya*) n'est pas à l'abri des atteintes destructrices du poison (*visa*), de l'épée (*satha*) ni du feu (*aggi*).

164°) Tout ceci (*sabbamidam*) ne provient pas de l'acte (*kammato*) (10).

L'acte ne provient pas de l'acte. Tout n'a pas pour cause ce qui a été fait anté-

(1) *Ibid.*, XVI, 2.
(2) *Ibid.*, XVI, 3.
(3) *Ibid.*, XVI, 4.
(4) *Ibid.*, XVI, 5.
(5) *Ibid.*, XVI, 6.
(6) *Ibid.*, XVI, 7.
(7) *Ibid.*, XVI, 8.
(8) *Ibid.*, XVII, 1.
(9) *Ibid.*, XVII, 2.
(10) *Ibid.*, XVII, 3.

rieurement (*pubbekatahetu*). Tout ne provient pas de la maturation de l'acte (*kammavipâkato*). Ainsi, les délits et les crimes, ou les actes vertueux comme les dons, ne proviennent pas de la maturation de l'acte. D'ailleurs, la maturation de l'acte, étant fruit (*phala*), n'a pas de fruit (*aphala*), alors que les crimes, les délits et les actes vertueux ont des fruits (*saphala*).

165°) Cela même qui est attaché aux facultés (*indriyabaddhañña*) n'est pas nécessairement douleur (*dukkha*) (1).

Seul, ce qui n'est pas attaché aux facultés (*anindriyabaddha*) est impermanent (*anicca*), composé (*sankhata*), soumis à la loi de production en relation mutuelle (*paticcasamuppanna*), à la loi de destruction (*khayadhamma*), à la loi de déclin (*vayadhamma*), à la loi de détachement (*virâgadhamma*), à la loi de cessation (*nirodhadhamma*), à la loi de transformation (*viparinâmadhamma*). Or, ce qui est impermanent est douleur, a enseigné le Buddha. Donc, ce qui n'est pas attaché aux facultés est douleur, mais ce qui est attaché aux facultés n'est pas nécessairement douleur.

166°) La Voie noble (*ariyamagga*) exceptée (*thapetvâ*), les compositions (*sankhâra*) restantes (*avasesa*) ne sont pas nécessairement douleur (*dukkha*) (2).

S'il n'en était pas ainsi, l'origine de la douleur (*dukkhasamudaya*) serait douleur, et il n'y aurait donc que trois Vérités nobles (*ariyasacca*), alors que le Buddha en a enseigné quatre. De plus, si les compositions étaient douleur parce qu'elles sont impermanentes (*anicca*), la Voie noble, étant impermanente, devrait être aussi douleur.

167°) La Communauté (*sangha*) reçoit (*patigganhâti*) les donations (*dakkhina*) (3).

La Communauté est digne d'offrandes (*âhuneyya*), digne d'invitations à dîner (*pâhuneyya*), digne de donations (*dakkhineyya*), digne d'hommages (*añjalîkaranîya*), et elle est le champ de mérite (*puññakkhetta*) suprême (*anuttara*) du monde (*loka*). De plus, elle est formée de quatre paires d'hommes (*purisayuga*), de huit personnes humaines (*purisapuggala*), et il est recommandé de lui faire des dons (*dânam denti*).

168°) La Communauté (*sangha*) purifie (*visodheti*) les donations (*dakkhina*) (4).

Même démonstration que précédemment.

169°) La Communauté (*sangha*) mange (*bhuñjati*), boit (*pivati*), mâche (*khâdati*) et goûte (*sâyati*) (5).

Certaines gens (*keci*) préparent (*karenti*) des aliments (*bhatta*) spécialement (*uddesa*) pour la Communauté et des boissons à base de riz (*yâgupâna*) pour elle. De plus, le Buddha a enseigné les quatre sortes de nourriture (*bhojana*) et les huit sortes de boissons (*pâna*) de la Communauté.

170°) Ce qui est donné (*dinna*) à la Communauté (*sangha*) produit un grand fruit (*mahapphala*) (6).

Même démonstration que pour la thèse 167.

171°) Ce qui est donné (*dinna*) au Buddha produit un grand fruit (*mahapphala*) (7).

(1) *Ibid.*, XVII, 4.
(2) *Ibid.*, XVII, 5.
(3) *Ibid.*, XVII, 6.
(4) *Ibid.*, XVII, 7.
(5) *Ibid.*, XVII, 8.
(6) *Ibid.*, XVII, 9.
(7) *Ibid.*, XVII, 10.

Le Buddha est le sommet (*agga*) des bipèdes (*dipada*), le meilleur (*settha*) des bipèdes, la délivrance (*pamokkha*) des bipèdes, le plus grand (*uttama*) des bipèdes, le plus noble (*pavara*) des bipèdes, sans égal (*asama*), sans pareil (*asamasama*), etc... Par conséquent, le don au Buddha produit un grand fruit.

172°) Le don (*dâna*) est purifié (*visujjhati*) par le bénéficiaire (*patiggâhaka*) et non par le donateur (*dâyaka*) (1).

Certains (*keci*) bénéficiaires, comme la Communauté, sont dignes d'offrandes (*âhuneyya*), dignes d'invitations à dîner (*pâhuneyya*), dignes de donations (*dakkhineyya*), dignes d'hommages (*añjalîkaranîya*) et constituent le champ de mérite (*puññakkhetta*) suprême (*anuttara*) du monde (*loka*). Quatre paires d'hommes (*purisayuga*) et huit personnes humaines (*purisapuggala*) sont dignes de donations. Certains, ayant fait un don (*dânam datvâ*) à un Sotâpanna, ou à un Sakadâgâmî, ou à un Anâgâmî, ou à un Arahant, sont propitiés (*ârâdhenti*) en raison de leur donation (*dakkhi*na),

173°) Le Buddha Bhagavant résida (*atthâsi*) dans le monde des hommes (*manussaloka*) (2).

Il y a des résidences du Buddha (*buddhavuttha*), sanctuaires (*cetiya*), parcs (*ârâma*), monastères (*vihâra*), villages (*gâma*), marchés (*nigama*), villes (*nagara*), royaumes (*rattha*), pays (*janapada*), où il a résidé. Il est né (*jâta*) à Lumbinî, il est devenu complètement éveillé (*abhisambuddha*) au pied (*mûla*) [de l'arbre] de l'Eveil (*bodhi*), la roue de la Loi (*dhammacakka*) fut tournée (*pavattita*) par le Bhagavant à Bârânasî, son composé vital (*âyusankhâra*) fut rejeté (*ossattha*) au sanctuaire de Pâvâla, il s'est éteint complètement (*parinibbuta*) à Kusinârâ. Dans les *Sutta*, le Buddha dit lui-même qu'il a résidé à tel ou tel endroit.

174°) La loi (*dhamma*) a été exposée (*desita*) par le Buddha Bhagavant (3).

La Loi n'a pu être exposée que par un vainqueur (*jinâ*),un maître (*satthâ*) parfaitement et complètement éveillé (*sammâsambuddha*), omniscient (*sabbaññû*), voyant tout (*sabbadassâvî*), maître de la Loi (*dhammasâmî*), refuge de la Loi (*dhammapatisarana*). Elle n'a donc pu être exposée ni par une créature magique (*abhinimmita*), ni par Ananda. De plus, le Buddha dit, dans les *Sutta*, qu'il a exposé la Loi.

175°) Le Buddha Bhagavant a de la compassion (*karunâ*) (4).

Il a de la compassion, de même qu'il a de l'amitié (*mettâ*), de la joie (*muditâ*) et de l'indifférence (*upekkhâ*). De plus, il éprouve de la bienveillance pour le monde (*lokahita*), de la sympathie pour le monde (*lokânukampaka*), de l'intérêt pour le monde (*lokatthacara*), et il a atteint (*samâpajji*) le recueillement de grande compassion (*mahâkarunâsamâpatti*).

176°) Les excréments et l'urine (*uccârapassâva*) du Buddha Bhagavant ne surpassent (*adhigganhâti*) excessivement (*ativiya*) pas les autres (*añña*) parfums (*gandhajâta*) (5).

Le Buddha ne se nourrit pas de parfums (*gandhabhojî*), mais il mange (*bhuñjati*) du riz bouilli et du gruau sur (*odanakummâsa*).

177°) Par une seule (*eka*) Voie noble (*ariyamagga*) on ne réalise pas (*sacchikaroti*) les quatre Fruits de la vie religieuse (*sâmañña phala*) (6).

(1) *Ibid.*, XVII, 11.
(2) *Ibid.*, XVIII, 1.
(3) *Ibid.*, XVIII, 2.
(4) *Ibid.*, XVIII, 3.
(5) *Ibid.*, XVIII, 4.
(6) *Ibid.*, XVIII, 5.

On ne peut évidemment les réaliser par l'une quelconque des trois Voies inférieures. On ne peut non plus les réaliser par la Voie de l'Arahant car celle-ci ne consiste pas, comme les trois autres, en l'abandon des premiers liens.

178°) On ne passe pas directement (*sankamati*) d'une méditation (*jhâna*) à une autre méditation (1).

Ainsi, on ne peut passer directement de la première méditation à la troisième, ou de la deuxième à la quatrième. On ne passe pas non plus directement de l'une à la suivante, car elles ne produisent ni même appel de l'attention (*âvajjanâ*), ni même résolution (*panidhi*), etc..., ne se produisent pas dans les mêmes conditions et n'ont pas les mêmes membres (*anga*).

179°) Il n'y a pas de stades intermédiaires entre les méditations (*jhânântarika*) (2).

Il n'y a pas de stades intermédiaires entre la deuxième méditation et la troisième, ni entre la troisième et la quatrième. Entre la première et la seconde, il y a la contemplation (*samâdhi*) dépourvue de raisonnement (*avitakka*) et pourvue seulement de réflexion (*vicâramatta*), mais qui ne doit pas compter comme stade intermédiaire de méditation.

180°) Celui qui est en recueillement (*samâpanna*) n'entend (*sunâti*) pas le son (*sadda*) (3).

Celui qui est en recueillement est complètement insensible. Chez lui, les cinq organes sensoriels et les cinq consciences sensorielles ne fonctionnent pas. Seule, sa conscience mentale (*manoviññâna*) fonctionne encore.

181°) La forme (*rûpa*) n'est pas vue (*passati*) par l'œil (*cakkhu*) (4).

En effet, l'œil n'est que forme matérielle, et la forme n'est ni vue, ni reconnue (*pativijânâti*) par la forme, qui est insensible. C'est la conscience mentale (*manoviññâna*) qui, centralisant les sensations, voit, entend, sent et goûte.

182°) On n'abandonne (*jahati*) pas les souillures (*kilesa*) passées (*atîta*), futures (*anâgata*) et présentes (*paccuppanna*) (5).

Les souillures passées n'existant plus et les souillures futures n'existant pas encore, on ne peut les abandonner. Quant aux souillures présentes, on ne peut les abandonner non plus, car le passionné (*ratta*) n'abandonne pas la passion (*râga*), le haineux (*duttha*) n'abandonne pas la haine (*dosa*), l'égaré (*mûlha*) n'abandonne pas l'erreur (*moha*), le souillé (*kilittha*) n'abandonne pas les souillures et, de plus, la passion n'est pas abandonnée par la passion, ni la haine par la haine, ni l'erreur par l'erreur, ni les souillures par les souillures.

183°) La vacuité (*suññatâ*) n'est pas incluse dans l'agrégat des compositions psychiques (*sankhârakkhandhapariyâpanna*) (6).

En effet, l'agrégat des compositions psychiques est impermanent (*anicca*), composé (*sankhata*), soumis à la loi de la production en relation mutuelle (*paticcasammuppanna*), à la loi de destruction (*khayadhammma*), à la loi de déclin (*vayadhamma*), à la loi de détachement (*virâgadhamma*), à la loi de cessation (*nirodhadhamma*), à la loi de transformation (*viparinâmadhamma*). De plus, la vacuité caractérise également les cinq agrégats.

(1) *Ibid.*, XVIII, 6.
(2) *Ibid.*, XVIII, 7.
(3) *Ibid.*, XVIII, 8.
(4) *Ibid.*, XVIII, 9.
(5) *Ibid.*, XIX, 1.
(6) *Ibid.*, XIX, 2.

184°) Les Fruits de la vie religieuse (*sâmaññaphala*) ne sont pas incomposés (*asankhata*) (1).

185°) Les obtentions (*patti*) ne sont pas incomposées (*asankhata*) (2).

186°) La quiddité (*tathatâ*) n'est pas incomposée (*asankhata*) (3).

187°) L'élément extinction (*nibbânadhâtu*) est indéterminé (*abyâkata*) (4).

Il ne produit ni appel de l'attention (*âvajjanâ*), ni résolution (*panidhi*), etc... et il est dépourvu d'objet (*anârammana*).

188°) Il n'y a pas de fixation définitive (*accantaniyâmatâ*) pour le profane (*puthujjana*) (5).

Le profane peut produire (*uppajjeyya*) de l'incertitude (*vicikicchâ*), il n'est donc pas fixé sur la bonne Voie. Il ne peut abandonner l'incertitude ni les théories spéculatives (*ditthi*), puisqu'il ne suit aucune des quatre bonnes Voies nécessaires à cet abandon.

189°) Les cinq facultés (*indriya*) de foi (*saddhâ*), d'énergie (*viriya*), de mémoire (*sati*), de contemplation (*samâdhi*) et de sagesse (*paññâ*) ne sont pas exclusivement supramondaines (*lokuttara*) (6).

Le Bienheureux a dit : « O moines, en scrutant (*volokenta*) le monde (*loka*) avec l'œil du Buddha (*buddhacakkhu*), j'ai vu (*addasam aham*), en vérité, des êtres (*satta*) ayant peu de poussières (*apparajakkha*) ou ayant beaucoup de poussières (*mahârajakkha*), ayant des facultés aiguës (*tikkhindriya*) ou ayant des facultés émoussées (*mudindriya*), ayant de bonnes dispositions (*svâkâra*) ou ayant de mauvaises dispositions (*dvâkâra*), faciles à instruire (*suviññâpaya*) ou difficiles à instruire (*duviññâpaya*), peu d'entre eux (*appekacce*) voyant le danger des fautes en l'autre monde (*paralokavajjabhayadassâvî*) ».

190°) Celui qui a privé (*voropetvâ*) sa mère (*mâtâ*) de la vie (*jîvitâ*) sans le vouloir (*asañcicca*) n'est pas un criminel impardonnable (*ânantarika*). Plus généralement, les cinq crimes ne sont irrémissibles que lorsqu'ils ont été commis intentionnellement (7).

Tout crime ou délit n'existe comme tel que s'il a été commis intentionnellement.

191°) Le profane (*puthujjana*) peut posséder la connaissance (*ñâna*) (8).

Le profane peut posséder la sagesse (*paññâ*), la sapience (*pajânanâ*), la recherche (*vicaya*), l'enquête (*pavicaya*), la recherche de la Loi (*dhammavicaya*), la caractérisation (*sallakkhanâ*), l'analyse (*upalakkhanâ*), la différenciation (*paccupalakkhanâ*), il peut atteindre (*samâpajjeyya*) les quatre méditations (*jhâna*) et les quatre recueillements immatériels (*ârûpyasamâpatti*), il peut faire des dons (*dânam dadeyya*), par conséquent il peut posséder certaines connaissances.

192°) Il y a des gardiens infernaux (*nirayapâla*) dans les Enfers (*niraya*) (9).

Il y a, dans les Enfers comme chez les humains (*manussa*), des causes d'actions (*kammakârana*) et par conséquent des agents (*kâranika*). Du reste, le Buddha a enseigné quels sont leurs divers rôles.

193°) Il n'y a pas d'animaux (*tiracchânagata*) chez les Dieux (*deva*) (10).

(1) *Ibid.*, XIX, 3. Voir l'argumentation des thèses 21 et 54.
(2) *Ibid.*, XIX, 4. Voir l'argumentation des thèses 21 et 54.
(3) *Ibid.*, XIX, 5. Voir l'argumentation des thèses 21 et 54.
(4) *Ibid.*, XIX, 6.
(5) *Ibid.*, XIX, 7.
(6) *Ibid.*, XIX, 8.
(7) *Ibid.*, XX, 1.
(8) *Ibid.*, XX, 2.
(9) *Ibid.*, XX, 3.
(10) *Ibid.*, XX, 4.

Le monde des Dieux (*devaloka*) n'est pas une destinée animale (*tiracchânayoni*). On n'y rencontre ni insectes (*kîta*), ni sauterelles (*patanga*), ni moustiques (*makasa*), ni mouches (*makkhikâ*), ni serpents (*ahi*), ni scorpions (*vicchika*), ni centipèdes (*satapadî*), ni vers de terre (*gandupâda*). On n'y rencontre non plus ni valets d'éléphants (*hatthibandha*), ni valets de chevaux (*assabandha*).

194°) La Voie (*magga*) n'a pas cinq membres (*pañcangika*) (1).

Le Buddha a enseigné que la Voie a huit membres (*atthangika*) et non cinq, car la parole correcte (*sammâvâcâ*), le comportement correct (*sammâkammanta*) et les moyens d'existence corrects (*sammâjîva*) sont membres de la Voie (*magganga*) au même titre que les cinq autres.

195°) La connaissance (*ñâna*) supramondaine (*lokuttara*) n'a pas douze objets (*dvâdasavatthuka*) (2).

S'il en était autrement, il y aurait douze connaissances supramondaines, douze voies (*magga*) de Sotâpatti, douze voies de Sakadâgâmî, douze voies d'Anâgâmî, douze voies d'Arahant, et chaque fois douze fruits (*phala*) correspondants.

196°) La doctrine (*sâsana*) n'a pas été rénovée (*nava kata*) lors des Conciles (3).

197°) Le profane (*puthujjana*) peut être séparé (*vivitta*) des choses (*dhamma*) des trois mondes (*tedhâtuka*) (4).

A l'instant (*khana*) où le profane donne (*deti*) une robe monastique (*cîvara*) etc., ayant atteint (*upasampajja*) l'une des quatre méditations (*jhâna*) ou l'un des quatre recueillements immatériels (*âruppasamâpatti*), il réside (*viharati*) dans ceux-ci et est par conséquent séparé des choses des trois mondes.

198°) Il n'y a aucun lien (*saññojana*) qui ne soit abandonné (*appahâya*) par celui qui a atteint la Sainteté (*arahattappatti*) (5).

L'Arahant est défini comme ayant abandonné tous les liens, la passion (*râga*), la haine (*dosa*), l'erreur (*moha*), l'orgueil (*mâna*), l'hypocrisie (*makkha*), la rancune (*palâsa*), le trouble (*upâyâsa*), les souillures (*kilesa*).

199°) Il n'y a pas de puissance surnaturelle intentionnelle (*adhippâyaiddhi*) chez les Auditeurs (*sâvaka*) ni chez les Buddha (6).

Ni les Buddha ni les Auditeurs ne peuvent faire que les arbres (*rukkha*) aient des feuilles permanentes (*niccapanna*), ou des fleurs permanentes (*niccapuppha*), ou des fruits permanents (*niccaphalika*), que la pleine lune (*junhâ*), la paix (*khema*), les aumônes abondantes (*subhikkha*), la pluie abondante (*suvutthikâ*) soient permanentes (*nicca*). Ils ne peuvent faire non plus que ce qui a été produit (*uppanna*) ne cesse pas (*nirujjhati*), que les cinq agrégats, une fois produits, ne cessent pas et qu'ils soient permanents. Ils ne peuvent faire que les êtres (*satta*) soumis à la loi de la naissance (*jâtidhamma*) ne naissent pas (*jâyanti*), que les êtres soumis à la loi de la vieillesse (*jarâdhamma*) ne vieillissent pas (*jîyanti*), que les êtres soumis à la loi de la maladie (*byâdhidhamma*) ne soient pas malades (*byâdhiyanti*), que les êtres soumis à la loi de la mort (*maranadhamma*) ne meurent pas (*miyyanti*).

200°) Il y a beaucoup (*bahu*) d'écarts de supériorité (*atirekata*) entre les Buddha (7).

(1) *Ibid.*, XX, 5.
(2) *Ibid.*, XX, 6.
(3) *Ibid.*, XXI, 1.
(4) *Ibid.*, XXI, 2.
(5) *Ibid.*, XXI, 3.
(6) *Ibid.*, XXI, 4.
(7) *Ibid.*, XXI, 5.

201°) Les Buddha ne demeurent (*titthanti*) pas dans toutes (*sabba*) les directions (*disa*) (1).

Si les Buddha demeurent dans toutes les directions, quels sont les nom (*nâma*), lignée (*jacca*), clan (*gotta*) des Buddha de chaque direction, les noms de leurs père et mère (*mâtâpitâ*), de leurs couples de meilleurs Auditeurs (*sâvakayuga*), de leur assistant (*upatthâka*), de quelle sorte sont leur robe monastique (*civara*) et leur bol à aumônes (*patta*), en quels villages (*gâma*), marchés (*nigama*), villes (*nagara*), royaumes (*rattha*), pays (*janapada*) résident-ils ? L'adversaire est bien obligé de reconnaître qu'il n'en sait rien.

202°) Toutes (*sabba*) les choses (*dhamma*) ne sont pas fixées (*niyata*) (2).

Toutes les choses ne sont pas fixées sur la fausseté (*micchatta*) ou sur la correction (*sammatta*), et il y a un groupe (*râsi*) de choses qui n'est pas fixé (*aniyata*), car le Buddha a enseigné ces trois groupes.

203°) Tous (*sabba*) les actes (*kamma*) ne sont pas fixés (*niyata*) (3).

Même démonstration que précédemment.

204°) Il n'y a aucun lien (*saññojana*) qui ne soit abandonné (*appahâya*) dans l'extinction complète (*parinibbâna*) (4).

Même démonstration que pour la thèse 198.

205°) L'Arahant ne s'éteint pas complètement (*parinibbâyati*) en ayant une bonne (*kusala*) pensée (*citta*) (5).

L'Arahant ne peut accomplir un acte (*kamma*) comportant du mérite (*puñña*), impliquant une nouvelle destinée (*gatisamvattaniya*), une nouvelle existence (*bhava*), la seigneurie (*issariya*), la souveraineté (*adhipacca*), de grandes jouissances (*mahâbhoga*), etc..., et en même temps s'éteindre complètement. L'Arahant n'augmente (*âcinâti*) ni ne diminue (*apacinâti*), car il a déjà diminué jusqu'à l'abandon total son stock de mérites. Il n'abandonne (*pajahati*) ni ne prend (*upâdiyati*), ayant tout abandonné.

206°) L'Arahant ne s'éteint pas complètement (*parinibbâyati*) en se tenant (*thita*) dans l'immobilité (*âneñja*) (6).

L'Arahant s'éteint complètement en se tenant dans la pensée naturelle (*pakaticitta*), dans la pensée de rétribution (*vipâkacitta*) qui est indéterminée (*abyâkata*).

207°) Il n'y a pas de compréhension claire de la Loi (*dhammâbhisamaya*) dans la matrice (*gabbhaseyyâ*) (7).

Il n'y a dans la matrice ni enseignement de la Loi (*dhammadesanâ*), ni audition de la Loi (*dhammassavana*), ni entretien au sujet de la Loi (*dhammasâkacchâ*), ni questions (*paripucchâ*), ni prise de possession de la vertu (*sîlasamâdâna*), ni protection des portes (*guttadvâratâ*) des sens (*indriya*), ni modération (*mattaññutâ*) dans la jouissance (*bhoja*), ni pratique constante de la vigilance (*pubbarattâpararattam jâgariyânuyoga*), donc il ne peut y avoir compréhension claire de la Loi lors de la vie embryonnaire.

208°) Il n'y a ni obtention de la Sainteté (*arahattappatti*) dans la matrice (*gabbhaseyyâ*), ni compréhension claire de la Loi (*dhammâbhisamaya*) pour celui

(1) *Ibid.*, XXI, 6.
(2) *Ibid.*, XXI, 7.
(3) *Ibid.*, XXI, 8.
(4) *Ibid.*, XXII, 1.
(5) *Ibid.*, XXII, 2.
(6) *Ibid.*, XXII, 3.
(7) *Ibid.*, XXII, 4.

qui rêve (*supinagata*), ni obtention de la Sainteté pour celui qui rêve (1).

Il n'y a ni compréhension claire de la Loi ni obtention de la Sainteté pour celui qui est endormi (*sutta*), indolent (*pamatta*), oublieux (*mutthassati*), inattentif (*asampajâna*).

209°) Toutes (*sabba*) les pensées (*citta*) de celui qui rêve (*supinagata*) ne sont pas indéterminées (*abyâkata*) (2).

Celui qui rêve peut commettre des crimes et des délits, tuer, voler, mentir, etc... ou au contraire accomplir des actions vertueuses, qui porteront des fruits.

210°) Il existe un certain (*kâci*) conditionnement de répétition (*âsevanapaccayatâ*) (3).

Comme le Buddha l'a enseigné, le fait de répéter un acte accroît sa maturation.

211°) Toutes (*sabba*) les choses (*dhamma*) n'ont pas la durée d'une seule pensée, instantanée (*ekacittakkhanika*) (4).

La grande terre (*mahâpathavî*), le grand océan (*mahâsamudda*), le roi des monts (*pabbatarâjâ*) Sineru, l'eau (*âpo*), le feu (*tejo*), le vent (*vâyo*), les herbes (*tina*), le bois (*kattha*), les arbres (*vanappati*) ne subsistent pas (*santhahanti*) le seul instant d'une pensée. De plus, si toutes les choses n'avaient qu'une durée instantanée, il serait impossible d'expliquer la connaissance sensorielle, car ses divers éléments ne se produisent pas en même temps.

212°) La loi (*dhamma*) d'accouplement (*methuna*) ne doit pas être pratiquée (*patisevitabba*), même avec une seule intention (*ekâdhippâya*) (5).

Dans quelque intention que ce soit, la pratique des relations sexuelles est, pour un moine, une faute très grave qui entraîne immédiatement la déchéance de l'état religieux et l'expulsion de la Communauté. Les Theravâdin craignaient, en la tolérant, de voir s'établir un laxisme croissant, allant jusqu'à la pratique des crimes, dans la Communauté.

213°) Les êtres non-humains (*amanussa*) ne pratiquent (*patisevanti*) pas la loi (*dhamma*) d'accouplement (*methuna*) sous couleur (*vannena*) de Sainteté (*arahanta*) (6).

Les pratiques sexuelles étant assimilées aux crimes et délits, si les êtres non-humains les accomplissaient sous couleur de Sainteté, sous le même prétexte ils tueraient, voleraient, etc...

214°) Le Bodhisatta ne va (*gacchati*) pas dans une destinée de malheur (*vinipâta*) en vue de réaliser son désir souverain (*issariyakâmakârikâhetu*) (7).

La thèse contraire n'est fondée sur aucun *Sutta*. Le Bodhisatta, de sa propre volonté, ne peut renaître (*upapajjeyya*) ni dans l'Enfer (*niraya*) ni chez les animaux (*tiracchânagata*). De plus, le Bodhisatta ne possède aucune puissance surnaturelle (*iddhipâda*) au moyen de laquelle il puisse descendre (*okkamati*) dans une matrice (*gabbhaseyyâ*) choisie par lui. Le Bodhisatta n'accomplit (*akâsi*) pas de méfait (*dukkarakârika*) de sa propre volonté pour renaître dans les mauvaises destinées qui en sont les fruits. Du moins, aucun *Sutta* ne l'atteste.

(1) *Ibid.*, XXII, 5.
(2) *Ibid.*, XXII, 6.
(3) *Ibid.*, XXII, 7.
(4) *Ibid.*, XXII, 8.
(5) *Ibid.*, XXIII, 1.
(6) *Ibid.*, XXIII, 2.
(7) *Ibid.*, XXIII, 3.

215°) Il n'y a pas de non-passions (*narâga*) ressemblant à des passions (*râga-patirûpaka*) (1).

216°) Les cinq agrégats (*khandha*), les douze domaines (*âyatana*), les dix-huit éléments (*dhâtu*), les vingt-deux facultés (*indriya*) sont parfaits (*parinipphanna*), mais la douleur (*dukkha*) n'est pas parfaite (2).

Les agrégats, domaines, éléments et facultés sont impermanents (*anicca*), composés (*sankhata*), soumis à la loi de la production en relation mutuelle (*paticca-samuppanna*), à la loi de destruction (*khayadhamma*), à la loi de déclin (*vaya-dhamma*), à la loi de détachement (*virâgadhamma*), à la loi de cessation (*nirodha-dhamma*), à la loi de transformation (*viparinâmadhamma*). Ce qui est impermanent est douleur, or les agrégats, domaines, éléments et facultés sont impermanents, donc la douleur n'est pas parfaite (!).

217°) Dans le recueillement de cessation (*nirodhasamâpatti*), il subsiste une conscience mentale (*manovijñâna*) subtile (*sûksma*), dont l'aspect (*âkâra*) est non-perçu (*asamvidita*) et qui fait œuvre d'aliment (*âhâra*) (3).

218°) Au moment de la conception, de la mort, etc..., il existe une certaine conscience mentale dont l'acte de connaître et l'objet sont non-perçus (4).

219°) Il y a une conscience membre de l'existence (*bhavângavijñâna*) (5).

Cette conscience spéciale, qui est cause (*hetu*) de l'existence et unit les diverses existences successives, serait une préfigure de la conscience-réceptacle (*âlaya-vijñâna*) du Mahâyâna.

220°) Il y a dans la poitrine le cœur (*hrdayavastu*), de substance matérielle (*rûpadravya*), qui sert d'organe sensoriel (*indriya*) à la connaissance mentale (*manovijñâna*) (6).

221°) La foi (*çraddhâ*) a pour nature le désir (*abhirâma, chanda*) (7).

222°) Il n'y a pas de germes (*bîja*) qui soient des entités en soi (8).

Le moment antérieur, soit de matière (*rûpa*), soit de pensée (*citta*), est, suivant son espèce, le germe du moment postérieur, soit de matière, soit de pensée. Ainsi se trouve établie la chaîne de la cause (*hetu*) et du fruit (*phala*).

(1) *Ibid.*, XXIII, 4.
(2) *Ibid.*, XXIII, 5.
(3) L. V. P. : *Siddhi*, pp. 142, 202-203 et 207.
(4) *Ibid.*, p. 198.
(5) *Ibid.*, pp. 179 et 196.
(6) *Ibid.*, pp. 281, 179 et 221. L. V. P. : *Koça*, I, p. 32, note.
(7) *Ibid.*, p. 322.
(8) *Ibid.*, pp. 187, 188.

CHAPITRE XXX

Les Abhayagirivâsin ou Dhammarucika

Les Abhayagirivâsin forment la première école schismatique des Theravâdin de Ceylan. Leur résidence principale était l'Abhayagirivihâra fondé à Anuradhapura par Va*tt*agâmani 217 ans 10 mois et 10 jours après le Mahâvihâra, donc en 24 avant notre ère, selon la tradition (1). Dès sa fondation, ce monastère abrita des germes d'hérésie. Un moine, Mahâtissa, avait été chassé de la Communauté pour avoir fréquenté les laïcs. Son disciple Bahalamassutissa alla résider à l'Abhayagirivihâra et y fonda une faction. Les moines de ce monastère suivirent le mouvement ainsi amorcé et constituèrent bientôt une secte distincte de celle des Mahâvihâravâsin. Peu après, les moines du Dakkhi*n*avihâra, fondé par Uttiya, ami du roi Va*tt*agâmani, qui s'étaient d'abord joints à ceux de l'Abhayagirivihâra, s'en séparèrent et formèrent l'école indépendante des Dakkhi*n*avihâravâsin, dont on ne sait rien d'autre. Inquiété par ces schismes, le roi Va*tt*agâmani réunit un concile dans lequel le Canon des Theravâdin et les commentaires (*atthakathâ*), jusque-là conservés oralement, furent fixés par écrit (2).

Dans le second quart du IVe s. de notre ère, le roi Go*th*akâbhaya bannit soixante moines de l'Abhayagirivihâra qui avaient adopté la doctrine des Vetullaka (3). Cette doctrine avait pénétré à Ceylan depuis quelque temps et le roi Vohârikatissa, dans les dernières années du IIIe s., avait déjà tenté de la détruire (4).

Une quinzaine d'années plus tard, un moine chola du nom de Sa*m*ghamitta, acquis aux Vetullaka, circonvint le jeune roi Mahâsena et obtint de lui la destruction du Mahâvihâra dont les religieux s'enfuirent. L'Abhayagirivihâra fut embelli. Mais, sous la forte pression du ministre Maghava*nn*âbhaya, partisan des Mahâvihâravâsin, le roi Mahâsena retira son appui à Sa*m*ghamitta et à l'Abhayagirivihâra (5). Fa-hien, qui visita Ceylan en 412-414, atteste qu'à cette époque l'importance de l'Abhayagirivihâra éclipsait nettement celle de son rival. Dans le premier résidaient 5.000 moines et seulement 3.000 dans le second (6). Au début du VIe s. le roi Dhâtusena embellit l'Abhayagirivihâra mais réprima l'hérésie des Dhammarucika, c'est-à-dire précisément celle des Abhayagirivâsin, qui avait été adoptée par les moines du Cetiyavihâra (7). Un siècle plus tard, le roi Silâkala dut encore réprimer l'hérésie des Vetullaka qui avait fait sa réapparition à l'Abhayagirivihâra (8). A partir du XIe s., la lutte entre les diverses écoles des The-

(1) *Mahâvamsa* : trad. Geiger, p. 235 ; Filliozat : *L'Inde classique*, t. I, p. 247, § 468.
(2) *Mahâvamsa*, pp. 236-237. Puisque le règne de Va*tt*agâmani se termina en 12 avant notre ère (au plus tard), la chronologie de ces deux schismes et du concile est donc assez bien fixée.
(3) *Ibid.*, p. 264. Voir ci-dessous chap. XXXIV.
(4) *Ibid.*, pp. 258-259.
(5) *Ibid.*, pp. 267-269.
(6) Legge : *A record of the buddhistic kingdoms*, pp. 102-111.
(7) Kern : *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, t. II, p. 418 (date rectifiée).
(8) *Ibid.*, p. 419. Ch. Eliot : *Hinduism and Buddhism*, t. II, p. 33.

ravâdin s'apaisa devant les invasions tamoules. Vers 1160, le roi Parakkama-Bâhu Ier tenta d'opérer la fusion complète des trois écoles au sein du Mahâvihâra (1). Depuis, on ne trouve plus de trace de la secte des Abhayagirivâsin.

Nous sommes très mal renseignés sur la doctrine des Abhayagirivâsin. Un ouvrage singhalais de la fin du XIVe s., le *Nikâyasangrahawa*, dit qu'elle avait été empruntée aux Vajjiputtaka (2), ce qui est bien peu probable. La tradition singhalaise désigne souvent cette doctrine sous le nom de Dhammarucika, du nom de son fondateur selon l'ouvrage ci-dessus (2), mais ce terme, « qui prend plaisir ou qui fait briller la Loi », peut être une épithète donnée à ses partisans. On rencontre quelques indications sur elle dans de vastes commentaires pâli et singhalais comme la *Paramatthamañjusâ* de Dhammapâla. Malheureusement, le dépouillement de ces ouvrages à ce point de vue n'a pas encore été fait.

Aucune œuvre des Abhayagirivâsin ne nous a été conservée, du moins sous leur nom. Cependant, le Canon chinois contient la traduction d'un traité intitulé *Vimuktimârgaçâstra* d'Upatisya, traduction faite au début du VIe s. par le Cambodgien Saṃghabhara (3). M. Bapat, qui a consacré deux études approfondies à cet ouvrage, en conclut qu'il appartient à l'école des Abhayagirivâsin (4). M. Bagchi déclare que le *Vimuttimagga* d'Upatissa doit représenter la recension abhayagirivâsin, et le *Visuddhimagga* de Buddhaghosa la recension mahâvihâravâsin d'un même ouvrage (5). Une étude portant plus spécialement sur les définitions de certains éléments caractéristiques (*asaṃskṛta* ; *samâdhi* ; *vitarka* et *vicâra* ; *prajñâ* ; *rûpaskandha* et dérivés ; *saṃskâraskandha* ; divers *âyatana* ; quatre *satya*, etc...) (6) m'a permis d'aboutir aux résultats suivants : cet ouvrage ne connaît qu'un seul *asaṃskṛta*, ce qui caractérise les Theravâdin singhalais ; les définitions données des autres éléments sont identiques à celles que l'on trouve dans l'*Abhidhammapiṭaka* pâli, notamment dans la *Dhammasaṅgaṇi* et le *Vibhaṅga*, et nettement différentes de celles que renferment l'*Abhidharmapiṭaka* des Sarvâstivâdin, le *Çâriputrâbhidharmaçâstra* et le *Satyasiddhiçâstra*. Il est donc certain que cet ouvrage appartient à une école des Theravâdin de Ceylan et est basé sur le *Tipiṭaka* pâli que nous connaissons. Les légères divergences rencontrées font supposer qu'il utilisa une recension quelque peu différente de celle qui nous a été transmise par les Mahâvihâravâsin. Comme cet ouvrage est absolument inconnu des répertoires d'œuvres post-canoniques singhalaises et que Dhammapâla le mentionne dans la *Paramatthamañjusâ* comme renfermant une hérésie (7), il est certain d'autre part qu'il n'a pas été composé par un moine du Mahâvihâra. Il ne peut donc appartenir qu'aux Abhayagirivâsin ou aux Jetavanîya, et beaucoup plus probablement aux premiers qu'aux seconds si l'on considère leur importance relative et celle de l'ouvrage, justement comparé au célèbre *Visuddhimagga* de Buddhaghosa.

Si, comme il semble bien, le *Vimuttimagga* d'Upatissa est l'œuvre d'un Abhayagirivâsin, on peut tirer de son examen diverses conclusions. Tout d'abord les

(1) Voir le chapitre précédent.
(2) Ch. Eliot : *Op cit.*, p. 19.
(3) T. S. 1648.
(4) P. V. Bapat : *Vimuttimagga and Visuddhimagga*, Indian Culture, I, 3, janv. 1935, pp. 458-9 et P. V. Bapat : *Vimuttimagga and Visuddhimagga*, Poona, 1937.
(5) P. C. Bagchi : *On the original Buddhism, its Canon and language*, Sino-Indian Studies, II, 3-4, 1946-7, p. 113.
(6) T. S. 1648, pp. 427 ab ; 406 c ; 415 b ; 444 c ; 445 c ; 447 c ; 448 c-449 a ; 452 ab, etc... De plus la liste des *dharma* donnée pp. 447 ab, 448 b et 453 ab est de toute évidence un état antérieur des deux listes données par la *Dhammasaṅgaṇi* et le *Vibhaṅga*.
(7) « ... ekacce te Upatissatheram sandhâya âha tena hi Vimuttimagge tathâ vuttam... » (Ed. birmane p. 113 ; Ed. siamoise, p. 179).

diverses écoles des Theravâdin singhalais possédaient en commun le *Tipitaka* pâli, ou tout au moins la plus grande partie de celui-ci, y compris la *Dhammasangani* et le *Vibhanga*. La tradition singhalaise ne reproche aux Abhayagirivâsin que de rejeter le *Parivâra* du *Vinayapitaka* (1). De plus, à l'époque où ils firent sécession, vers 20 A. C., le *Tipitaka* pâli était donc achevé ou bien près de l'être puisque deux au moins des sept ouvrages de l'*Abhidhammapitaka* étaient déjà fixés au moins partiellement et purent servir de référence de base aux deux écoles. Si, comme le veut la tradition, les Abhayagirivâsin incorporèrent plus tard au Canon un *Vetullapitaka* (2), qui peut avoir renfermé des *Mahâyânasûtra*, ils avaient pourtant en commun avec les Mahâvihâravâsin la totalité ou presque de la doctrine renfermée dans le *Tipitaka* pâli et que l'*Abhidhammapitaka*, avec la *Dhammasangani*, le *Vibhanga*, et certainement la *Puggalapaññatti* et la plus grande partie du *Kathâvatthu*, avait rigoureusement déterminée.

Hiuan-tsang, qui voyagea vers 640 dans l'Extrême-sud de l'Inde avec l'espoir, déçu du reste, de visiter Ceylan, recueillit certains témoignages sur cette île d'où il ressort que, si les moines du Mahâvihâra étaient strictement hînayânistes, ceux de l'Abhayagirivihâra avaient adopté à la fois le Hînayâna et le Mahâyâna (3). Ceci semble confirmé par ce que nous savons de la doctrine des Vetullaka (4) qui passent pour avoir tant influencé les Abhayagirivâsin depuis le IIIe s. de notre ère. Mais, comme nous venons de le voir, et ceci coïncide très bien avec ce que dit Hiuan-tsang, cette doctrine mahâyâniste ne pouvait que se superposer chez les Abhayagirivâsin à la doctrine hînayâniste renfermée dans le *Tipitaka* qui resta la base de leur Canon.

Rappelons que Hiuan-tsang rencontra encore des Sthavira du Mahâyâna, qui appartenaient, sinon peut-être aux Abhayagirivâsin, du moins à une secte apparemment très proche, à Bodh-Gayâ (1.000 moines dans 1 monastère), au Kalinga (500 moines dans 10 monastères), à Bhârukaccha (300 moines dans 10 monastères), et au Surâstra (près de 3.000 moines dans 50 monastères). Ceux de Bodh-Gayâ résidaient d'ailleurs dans un monastère construit par un ancien roi de Ceylan (5).

(1) KERN : *Op. cit.*, p. 368.
(2) CH. ELIOT : *Op. cit.*, p. 33.
(3) WATTERS : *On Yuan-chwang's travels*, II, pp. 234-235.
(4) Cf. ci-dessous le chapitre XXXIV.
(5) WATTERS : *Op. cit.*, II, p. 136.

CHAPITRE XXXI

Les Jetavanîya ou Sâgalika

Les Jetavanîya forment la seconde école schismatique des Theravâdin singhalais. Leur résidence était le Jetavanavihâra, fondé par le roi Mahâsena au milieu du IVe s. de notre ère. Après la mort de Samghamitta, qui l'avait poussé à détruire le Mahâvihâra, Mahâsena construisit le Jetavanavihâra à Anuruddhapura à l'instigation du moine Tissa, un autre adversaire du Mahâvihâra. Tissa fut bientôt excommunié sur plainte déposée par la Communauté auprès du roi (1), mais le Jetavanavihâra devint le siège d'une nouvelle école, celle des Sâgalika du nom de son fondateur Sâgala.

Les Jetavanîya ne semblent pas avoir joué un grand rôle dans l'histoire du Bouddhisme singhalais. Ni Fa-hien, qui résida à Ceylan de 412 à 414, ni Hiuan-tsang qui, s'il ne put visiter l'île comme il l'avait projeté, rassembla vers 640 de nombreux renseignements sur elle, ne mentionnent le Jetavanavihâra ni l'école qui y avait son centre (2).

La tradition singhalaise ne signale guère qu'un incident les concernant : au VIIe s., sous le règne d'Aggabodhi Ier, une querelle éclata entre les moines du Jetavanavihâra et ceux du Mahâvihâra (3). Vers 1160, le roi Parakkama Bâhu Ier tenta de ramener les deux écoles dissidentes, dont celle des Jetavanîya, à celle du Mahâvihâra (4). Depuis cette époque, on ne trouve plus de trace des Jetavanîya.

On ne sait rien de leur doctrine. Peut-être le dépouillement complet et minutieux des commentaires pâli comblera-t-il un jour cette lacune. La tradition affirme que les Jetavanîya rejetaient les deux *Vibhanga* du *Vinayapitaka* des Theravâdin (5) et que, à l'instar des Abhayagirivâsin, ils ajoutaient au Canon un *Vetullapitaka* qui renfermait peut-être des *Mahâyânasûtra* (6). Ils semblent donc avoir soutenu une doctrine assez proche de celle des Abhayagirivâsin et caractérisée, comme celle-ci, par une superstructure mahâyâniste reposant sur la solide et vaste infrastructure hînayâniste que constituait le *Tipitaka* pâli même amputé de quelques parties.

Aucun ouvrage d'origine jetavanîya ne nous a été conservé, et il est très peu probable que le *Vimuktimârgaçâstra* d'Upatisya (7) dont nous possédons la version chinoise leur ait appartenu.

(1) *Mahâvamsa* : trad. Geiger, pp. 269-270.
(2) Legge : *A record of buddhistic kingdoms*, pp. 101-112 ; Watters : *On Yuan-chwang's travels*, II, pp. 234-236.
(3) Kern : *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, II, p. 419.
(4) *Ibid.*, p. 421-422 ; Ch. Eliot : *Hinduism and Buddhism*, II, p. 33.
(5) Kern : *Op. cit.*, p. 409.
(6) Ch. Eliot : *Op. cit.*, p. 33.
(7) T. S. 1648.

CHAPITRE XXXII

Les Hetuvâdin

Nous sommes très mal renseignés sur les Hetuvâdin ou « causalistes ». Bhavya (liste 1) les identifie aux Sarvâstivâdin et leur attribue pour thèse fondamentale : « Ce qui a été produit (*utpanna*), ce qui se produit (*utpadamâna*) et ce qui doit se produire (*utpattavya*), tout est pourvu de causes (*sahetuka*) ». Mais cette proposition était acceptée par toutes les sectes bouddhiques qui en font remonter l'origine à l'enseignement même du Buddha avec la théorie de la production mutuelle (*pratîtyasamutpâda*).

Buddhaghosa attribue aux Hetuvâdin dix thèses du *Kathâvatthu*. Il ne précise nullement ce qu'étaient ces Hetuvâdin ni quelle était leur origine, mais il les distingue des Sarvâstivâdin, auxquels il attribue quatre opinions différentes. De plus, deux des thèses attribuées par lui aux Hetuvâdin sont contraires à celles des Sarvâstivâdin (1). Comme Buddhaghosa ne commence à rencontrer des thèses des Hetuvâdin que dans la XVe partie du *Kathâvatthu*, il semble bien que leur apparition soit tardive. Voici leurs propositions :

1°) Les quatre impuretés (*âsava*) sont pures (*anâsava*) (2).

Il n'y a que quatre impuretés, pas une de plus. Il n'y en a donc pas une autre par laquelle les quatre premières pourraient être rendues impures (*sâsava*). C'est pourquoi les quatre impuretés sont pures.

2°) Le recueillement de cessation (*saññâvedayitanirodhasamâpatti*) est supramondain (*lokuttara*) (3).

Le recueillement de cessation n'étant pas mondain (*lokiya*) est nécessairement supramondain.

3°) Le recueillement de cessation est mondain (4).

N'étant pas supramondain, il est mondain. Il est étonnant que ces deux thèses contradictoires aient pu être soutenues par les membres d'une même école.

4°) Le recueillement de cessation est fréquenté (*upika*) par les êtres Sans-perception (*asaññasatta*) (5).

Il semble ressortir du commentaire assez embrouillé du *Kathâvatthu* et de Buddhaghosa que, puisque dans le recueillement en question la perception a cessé, les Dieux Sans-perception remplissent donc la condition nécessaire pour le pratiquer.

5°) L'un (*para*) lègue (*anuppadeti*) son bonheur (*sukha*) à l'autre (*para*) (6).

Le vénérable Udâyî a dit ceci : « En vérité, le Bienheureux est le destructeur

(1) *Kathâvatthu*, XIX, 8 et XX, 2.
(2) *Kathâvatthu*, XV, 5.
(3) *Ibid.*, XV, 7.
(4) *Ibid.*, XV, 8.
(5) *Ibid.*, XV, 10.
(6) *Ibid.*, XVI, 3.

(*apahattâ*) de beaucoup de choses pénibles (*dukkhadhamma*). En vérité, le Bienheureux est celui qui apporte (*upahatta*) beaucoup de choses agréables (*sukhadhamma*). En vérité, le Bienheureux est le destructeur de beaucoup de choses (*dhamma*) mauvaises (*akusala*). En vérité, le Bienheureux est celui qui apporte beaucoup de choses bonnes (*kusala*) ». Donc, l'un peut léguer du bonheur à l'autre.

6°) Ce qui est attaché (*baddha*) aux facultés (*indriya*) est douleur (*dukkha*).

Ce qui est attaché aux facultés est, comme celles-ci, soumis à l'oppression (*patipîlana*) de la croissance (*udaya*) et du déclin (*vaya*). Or, ce qui est impermanent (*anicca*) est douleur (*dukkha*).

7°) Excepté la Voie noble (*ariyamagga*), le reste (*avasesa*) des compositions (*sankhâra*) est douleur (*dukkha*) (2).

La Voie noble est exceptée parce qu'elle est définie comme la route (*patipadâ*) qui mène (*gâminî*) à la cessation (*nirodha*) de la douleur.

8°) Les cinq facultés (*indriya*) de foi (*saddhâ*), énergie (*viriya*), mémoire (*sati*), contemplation (*samâdhi*) et sagesse (*paññâ*) ne sont pas mondaines (*lokiya*) mais seulement supramondaines (*lokuttara*) (3).

9°) Le profane (*puthujjana*) n'a pas de connaissance (*ñâna*) (4).

Si le profane avait connaissance, par cette connaissance il connaîtrait parfaitement (*parijânâti*) la douleur (*dukkha*), il abandonnerait (*pajahati*) l'origine (*samudaya*), il verrait directement (*sacchikaroti*) la cessation (*nirodha*) et il cultiverait (*bhâveti*) la Voie (*magga*), ce qui est impossible.

10°) La matière (*rûpa*) est imparfaite (*aparinipphanna*). Les cinq agrégats (*khandha*), les douze domaines (*âyatana*), les dix-huit éléments (*dhâtu*) et les vingt-deux facultés (*indriya*) sont imparfaits. La douleur (*dukkha*) est parfaite (*parinipphanna*) (5).

L'argumentation rapportée n'est pas claire.

(1) *Ibid.*, XVII, 4.
(2) *Ibid.*, XVII, 5.
(3) *Ibid.*, XIX, 8.
(4) *Ibid.*, XX, 2.
(5) *Ibid.*, XXIII, 5.

CHAPITRE XXXIII

Les Uttarâpathaka

Seul Buddhaghosa, dans son commentaire du *Kathâvatthu*, les mentionne. Encore ne donne-t-il aucune indication, ni sur le sens du terme, ni sur la place des Uttarâpathaka dans le tableau de filiation des sectes. C'est à eux qu'il attribue, après les Andhaka, le plus grand nombre d'hérésies (45), ce qui prouve l'importance de ce groupe.

Le nom d'Uttarâpatha désigne la route (*patha*) du Nord (*uttara*) et, plus précisément, la région à l'ouest de Thaneswar, c'est-à-dire tout le bassin de l'Indus, y compris les régions montagneuses qui le bordent au nord et à l'ouest (1). Buddhaghosa désigne sous le nom d'Uttarâpathaka les sectes résidant dans cette vaste région et qu'il ne peut préciser davantage. Celles-ci n'ont de commun que leur origine géographique, d'où le caractère essentiellement éclectique de l'ensemble des thèses qui leur sont attribuées. En effet, Buddhaghosa groupe sous leur nom des propositions qui ont été soutenues par des sectes aussi différentes que les Sarvâstivâdin, les Mahîçâsaka, les Dharmaguptaka, les Sautrântika et les diverses écoles des Mahâsâṅghika. L'hypothèse de M. Dutt selon laquelle les Uttarâpathaka apparaissent comme *une école* éclectique ayant des doctrines prises à la fois aux groupes Mahâsâṅghika et Theravâda, et qui marque réellement une étape intermédiaire entre le Hînayâna et le Mahâyâna (2), semble tout à fait gratuite et ne correspond pas à l'état des faits tel qu'il se présente en toute évidence.

L'étude de l'ensemble des thèses attribuées par Buddhaghosa aux Uttarâpathaka ne peut donc présenter qu'un intérêt purement géographique, ce qui n'est au reste pas à dédaigner. Voici ces propositions :

1°) Il y a sainteté (*arahatta*) pour le laïc (*gihî*) (3).

On peut devenir un Saint (*arahant*) tout en restant lié à l'état de laïc (*gihîsaññojana*), et en conservant les caractéristiques du laïc (*gihibyañjane thita*). Cette thèse représente l'une des tentatives de laïcisation de la Voie du salut qui aboutira dans le Mahâyâna à la carrière laïque des Bodhisattva.

2°) On peut devenir un Saint (*arahant*) en renaissant (*saha upapattiyâ*) (4).

C'est une thèse notamment des Sarvâstivâdin. Comme l'explique Buddhaghosa, cette thèse, comme celle qui lui correspond chez les Theravâdin, est née de l'interprétation d'un terme prâkrit. Certains rendent celui-ci par *upapajjaparinibbâyin*, d'où la proposition ci-dessus, et d'autres par *upahaccaparinibbâyin*, c'est-à-dire

(1) B. C. Law : *Geography of Early Buddhism*, pp. 48-49 ; Cunningham : *Ancient Geography of India* p. 13.
(2) *Early monastic Buddhism*, t. II, p. 172.
(3) *Kathâvatthu*, IV, 1. Thèse de certains Uttarâpathaka.
(4) *Ibid.*, IV, 2. Cf. : L. V. P. : *Koça*, III, 38-40 et VI, 210-211.

« complètement éteint en réduisant [le temps de vie] ». Le terme, de quelque façon qu'on l'interprète, désigne la seconde espèce des Anâgâmin.

3°) Toutes les choses (*dhamma*) possédées par l'Arahant sont pures (*anâsava*) (1).

Puisque l'Arahant est pur, c'est que toutes les choses qui le concernent sont pures.

4°) L'Arahant est pourvu de quatre Fruits (*phala*) (2).

L'Arahant doit avoir cueilli successivement les trois Fruits inférieurs, ceux de Sotâpanna ou « Entré dans le courant [de la vie religieuse] », de Sakadâgâmin ou « Unique retour [à l'existence] » et d'Anâgâmin ou « Sans retour [à l'existence] » et les avoir conservés.

5°) C'est en raison de l'Eveil (*bodhi*) qu'on est un Buddha (3).

L'éveil est défini par Buddhaghosa : la connaissance (*ñâna*) des quatre Voies (*catumagga*) et l'omniscience (*sabbaññutaññâna*). Cette thèse est une autre forme de celle qui distingue radicalement la carrière des Buddha, caractérisée par la *bodhi*, de celle des Arahant.

6°) Le Bodhisatta est pourvu des signes (*lakkhana*) du Grand Homme (*mahâpurisa*) (4).

Cette proposition est un corollaire de la thèse précédente. Le Bodhisatta, étant pourvu des signes, est prédestiné à devenir Buddha ou Roi Cakkavattin, ce qui le distingue des simples Arahant. Il s'ensuit que la carrière des Bodhisatta et des Buddha est différente de celle des Arahant.

7°) La connaissance (*ñâna*) de l'étudiant (*sekkha*) peut être savante (*asekkha*) (5).

Cette proposition s'appuie sur les traditions canoniques selon lesquelles des étudiants comme Ananda ont fait preuve de connaissances qui peuvent être interprétées comme savantes.

8°) Pour celui qui n'est pas encore fixé (*aniyata*) sur la Voie du salut, il peut y avoir connaissance (*ñâna*) du seul fait qu'il se dirige vers la fixation (*niyâmagamana*) (6).

L'individu (*puggala*) qui entrera (*okkamissati*) dans la fixation sur la correction (*sammattaniyâma*) est capable (*bhabba*) de comprendre (*abhisametum*) la Loi (*dhamma*).

9°) Le recueillement de cessation (*nirodhasamâpatti*) est incomposé (*asankhata*) (7).

Le recueillement de cessation est défini comme l'arrêt (*appavatti*) de quatre agrégats (*khandha*). Ne présentant pas les caractéristiques (*lakkhana*) des composés (*sankhata*), on en déduit qu'il est incomposé.

10°) L'espace (*âkâsa*) est incomposé (*asankhata*) (8).

11°) Il y a six destinées (*gati*) (9).

En plus des cinq destinées des Enfers (*niraya*), des animaux (*tiracchânayoni*), des revenants (*pittivisaya*), des hommes (*manussa*) et des Dieux (*deva*), les Utta-

(1) *Ibid.*, IV, 3.
(2) *Ibid.*, IV, 4.
(3) *Ibid.*, IV, 6.
(4) *Ibid.*, IV, 7.
(5) *Ibid.*, V, 2.
(6) *Ibid.*, V, 4.
(7) *Ibid.*, VI, 5.
(8) *Ibid.*, VI, 6.
(9) *Ibid.*, VIII, 1.

râpathaka comptent celle des Titans (*asura*), que les autres sectes rangent parmi les revenants.

12°) La matière (*rûpa*) est pourvue d'objet (*sârammana*) (1).

La matière est pourvue d'objet en tant qu'elle est pourvue de conditions (*sappaccaya*), mais non autrement. Cet objet n'est pas un objet sensible comme celui de la connaissance visuelle ou autre.

13°) Les tendances (*anusaya*) sont dépourvues d'objet (*anârammana*) (2).

Le profane (*puthujjana*) qui reste (*vattamâne*) avec une pensée (*citta*) bonne ou indéterminée (*kusalâbyâkata*) doit être appelé (*vattabba*) pourvu de tendances (*sânusaya*). Or ces tendances n'ont pas d'objet.

14°) La pensée (*citta*) ayant pour objet (*ârammana*) le passé (*atîta*) ou le futur (*anâgata*) est dépourvue d'objet (*anârammana*) (3).

Ceci est une conséquence de la thèse anti-sarvâstivâdin. Puisque le passé et le futur n'existent pas, la pensée qui les prend pour objet est donc dépourvue d'objet.

15°) Toute pensée (*sabbam cittam*) est sujette au raisonnement (*vitakkânupatita*) (4).

Toute pensée est sujette au raisonnement à la fois du fait de son objet (*ârammanato*) et du fait de ses connexions (*sampayogato*) avec d'autres pensées.

16°) La contemplation (*samâdhi*) est la continuité de la pensée (*cittasantati*) (5).

La contemplation pouvant durer très longtemps sans s'interrompre est définie comme la continuité de la pensée pendant tout ce temps.

17°) L'individu (*puggala*) qui doit renaître sept fois au maximum (*sattakkhattumparama*) est fixé (*niyata*) à l'obligation de renaître sept fois au maximum (6).

Le Sotâpanna ou « Entré dans le courant » destiné à renaître sept fois n'atteindra le *nirvâna* que lorsqu'il sera rené sept fois, ni avant, ni après.

18°) Pour l'individu (*puggala*) en possession de la vue (*ditthisampanna*), la mauvaise destinée (*duggati*) est abandonnée (*pahînâ*) (7).

L'individu en possession de la vue correcte de la Loi, c'est-à-dire le Sotâpanna ou « Entré dans le courant », ne peut retomber dans les mauvaises destinées.

19°) Celui qui reste pour une ère cosmique (*kappattha*) dans l'Enfer ne peut avoir (*patilabheyya*) une bonne (*kusala*) pensée (*citta*) (8).

Le grand criminel, condamné à demeurer pendant une ère cosmique dans l'Enfer, est trop endurci pour avoir une bonne pensée capable de le racheter.

20°) L'individu (*puggala*) attaché à une destinée immédiate (*anantarâpayutta*) peut entrer (*okkameyya*) dans la fixation sur la correction (*sammattaniyâma*) (9).

L'individu coupable de l'un des cinq crimes majeurs (matricide, parricide, meurtre d'un Arahant, blessure d'un Buddha, schisme), entraînant rétribution immédiate (*anantarâvipâka*) généralement considérés comme irrémissibles ou fixés (*niyata*), n'est pas prédestiné (*niyata*) à la fausseté (*micchatta*), mais est capable (*bhabba*) d'entrer dans la fixation sur la correction.

(1) *Ibid.*, IX, 3.
(2) *Ibid.*, IX, 4. Thèse de certains Uttarâpathaka.
(3) *Ibid.*, IX, 6 et 7.
(4) *Ibid.*, IX, 8.
(5) *Ibid.*, XI, 6.
(6) *Ibid.*, XII, 5.
(7) *Ibid.*, XII, 8.
(8) *Ibid.*, XIII, 2.
(9) *Ibid.*, XIII, 3.

21°) Celui qui est soumis aux obstacles (*nivuta*) abandonne (*jahati*) les obstacles (*nîvarana*) (1).

Celui qui est soumis aux obstacles, couvert (*ophuta*), enveloppé (*pariyonaddha*) par les obstacles abandonne ceux-ci grâce à la nature (*bhâva*) de la pureté (*suddhi*) qui doit être accomplie (*kiccâ*).

22°) Il y a une passion (*râga*) du désagréable (*asâta*) (2).

Cette thèse s'appuie sur un *Sutta* : « Celui qui ressent (*vedeti*) une sensation (*vedanâ*) agréable (*sukha*), pénible (*dukkha*) ou ni agréable ni pénible, se délecte (*abhinandati*) et approuve (*abhivadati*) cette sensation ».

23°) La conscience auditive (*sotaviññâna*) se produit (*uppajjati*) immédiatement après (*anantarâ*) la conscience visuelle (*cakkhuviññâna*). Ou, plus généralement : les cinq consciences (*viññâna*) sensorielles se produisent mutuellement (*aññamaññassa*) immédiatement (*samanantarâ*) l'une après l'autre (3).

Lors d'un spectacle de danse (*nacca*), de chant (*gîtâ*) et de musique (*vâdana*) on voit (*passati*) les formes (*rûpa*), on entend (*sunâti*) les sons (*sadda*), on sent (*ghâyati*) les parfums (*gandha*), on goûte (*sâyati*) les saveurs (*rasa*), on sent (*phusati*) les tangibles (*photthabba*) en même temps, si bien que les cinq consciences sensorielles se produisent mutuellement en continuité.

24°) La matière noble (*ariyarûpa*) est dérivée (*upâdâyâ*) des grands éléments (*mahâbhûta*) (4).

La matière dérivée des grands éléments comprend les choses matérielles qui ne sont pas les grands éléments bruts, terre (*pathavî*), eau (*âpo*), feu (*tejo*) et vent (*vâyo*), mais qui en dérivent, comme les formes, les sons, les odeurs, les comportements masculin et féminin, les informations par les gestes ou par la voix, etc... Certaines de ces choses peuvent être nobles, comme la parole correcte (*sammâvâcâ*), le comportement correct (*sammâkammanta*), etc...

25°) La théorie spéculative (*ditthigata*) est indéterminée (*abyâkata*) (5).

Cette thèse s'appuie sur un *Sutta* reconnu aussi par les Theravâdin, qui la contestent. En réalité, les Uttarâpathaka ont abusivement interprété le mot *abyâkata*. Lorsque le Buddha, dans le *Sutta*, déclare que les théories spéculatives contradictoires sont indéterminées, il veut évidemment dire qu'elles ne sont pas certaines, qu'elles sont fausses, illusoires, et que c'est folie d'y croire (voir le *Brahmajâlasûtra*, reconnu par toutes les sectes). La critique des Theravâdin prouve que les Uttarâpathaka donnaient au mot « indéterminé » (*abyâkata*) le sens qu'il a généralement dans la scholastique bouddhique : ni bon (*kusala*), ni mauvais (*akusala*).

26°) La matière (*rûpa*) est cause (*hetu*) et causée (*sahetuka*) (6).

Les quatre grands éléments (*mahâbhûta*) sont les causes de la matière dérivée (*upâdâyarûpa*). La matière, étant conditionnée (*sappaccaya*), est donc causée. Les Uttarâpathaka prennent le mot « cause » (*hetu*) dans son sens large, alors que les Theravâdin n'entendent par *hetu* que les causes morales : convoitise (*lobha*), haine (*dosa*), erreur (*moha*) et leurs contraires.

27°) Le don (*dâna*) est purifié (*visujjhati*) par le donateur (*dâyaka*), non par le bénéficiaire (*patiggâhaka*) (7).

(1) *Ibid.*, XIII, 5.
(2) *Ibid.*, XIII, 8.
(3) *Ibid.*, XIV, 3.
(4) *Ibid.*, XIV, 4.
(5) *Ibid.*, XIV, 8.
(6) *Ibid.*, XVI, 5 et 6.
(7) *Ibid.*, XVII, 11.

Si, au contraire, le don était purifié du fait du bénéficiaire, s'il produisait (*bhaveyya*) un grand fruit (*mahapphala*) du fait du bénéficiaire, le don serait fait par le donateur mais la rétribution (*vipâka*) serait produite (*nibbattito*) par le bénéficiaire. Dans ce cas, l'un (*añña*) serait (*bhaveyya*) agent (*kâraka*) par rapport à l'autre (*aññassa*), on subirait (*âpajjeyya*) plaisir ou peine (*sukhadukkha*) créés par autrui (*parakata*), l'un agirait (*kareyya*) et l'autre ressentirait (*patisamvedeyya*) l'effet de l'action. Pour échapper à cette conséquence absurde et injuste, il faut soutenir que le don est purifié par le donateur et non par le bénéficiaire.

28°) Le Buddha Bhagavant n'a pas de compassion (*karunâ*), ni de bienveillance (*mettâ*), ni de joie (*muditâ*), ni d'indifférence (*upekkhâ*) (1).

Ce sont les quatre grands sentiments particuliers au Buddha et qui caractérisent ses rapports avec les êtres. Les Uttarâpathaka assimilent ces sentiments à des passions (*râga*) qui attacheraient le Buddha aux êtres. Comme le Buddha est débarrassé de toute passion, il est donc dépourvu de compassion, de bienveillance, etc...

29°) Les excréments (*uccâra*) et l'urine (*passâva*) du Buddha Bhagavant surpassent (*adhigganhâti*) excessivement (*ativiya*) les autres (*añña*) parfums (*gandhajâta*) (2).

30°) Par une seule (*eka*) Voie noble (*ariyamagga*) on réalise (*sacchikaroti*) les quatre (*cattâri*) Fruits de la vie religieuse (*sâmañña phala*) (3).

Cette proposition est à comparer à la thèse 4 ci-dessus, qu'elle semble contredire. En effet, le *Kathâvatthu* explique que, seul, le Buddha réalise les quatre Fruits par une seule Voie.

31°) On abandonne (*jahati*) les souillures (*kilesa*) passées (*atîta*), futures (*anâgata*) et présentes (*paccuppanna*) (4).

C'est une thèse qui fut soutenue notamment par les Sarvâstivâdin, chez lesquels la cessation due à la discrimination (*pratisamkhyânirodha*) vise les souillures passées, présentes et futures.

32°) La quiddité (*tathatâ*) de toutes choses (*sabbadhamma*) est incomposée (*asankhata*) (5).

La quiddité de toutes choses n'est ni matière (*rûpa*), ni sensation (*vedanâ*), ni perception (*saññâ*), ni compositions psychiques (*sankhâra*), ni conscience (*viññâna*). Elle est donc incomposée.

33°) Il y a fixation définitive (*accantaniyâmatâ*) pour le profane (*puthujjana*) (6).

34°) Celui qui a privé (*voropetvâ*) sa mère (*mâtâ*) de la vie (*jîvitâ*) sans le vouloir (*asañcicca*) est un criminel impardonnable (*ânantarika*). Plus généralement, les cinq crimes irrémissibles (*ânantarika*) le sont même si le criminel les a commis sans le vouloir (7).

35°) La doctrine (*sâsana*) a été rénovée (*nava kata*) (8).

La doctrine du Buddha a été rénovée lors des trois Conciles (*sangîti*). Elle ne représente donc plus l'enseignement du Tathâgata mais un enseignement nouveau et par conséquent apocryphe.

(1) *Ibid.*, XVIII, 3.
(2) *Ibid.*, XVIII, 4.
(3) *Ibid.*, XVIII, 5.
(4) *Ibid.*, XIX, 1. Thèse de certains Uttarâpathaka.
(5) *Ibid.*, XIX, 5. Thèse de certains Uttarâpathaka.
(6) *Ibid.*, XIX, 7. Thèse de certains Uttarâpathaka.
(7) *Ibid.*, XX, 1. Thèse de certains Uttarâpathaka.
(8) *Ibid.*, XXI, 1. Thèse de certains Uttarâpathaka.

36°) Le profane (*puthujjana*) n'est pas séparé (*avivitta*) des choses (*dhamma*) du triple monde (*tedhâtuka*) (1).

Puisque les choses du triple monde ne sont pas parfaitement connues (*apariñ-ñâta*) par le profane, celui-ci n'en est pas séparé.

37°) Toutes (*sabbe*) les choses (*dhamma*) sont fixées (*niyata*) (2).

Toutes les choses sont fixées à leur nature propre (*sabhâva*) et n'abandonnent (*vijahanti*) jamais celle-ci. Ainsi, la matière (*rûpa*) est fixée au sens de matière (*rûpattha*), à la nature propre de matière. Sans quoi, la matière pourrait devenir sensation (*vedanâ*), perception (*saññâ*), composition psychique (*sankhâra*) ou conscience (*viññâna*). Cette proposition est à rapprocher de la thèse 32 qui fait de la quiddité (*tathatâ*) un incomposé (*asankhata*), c'est-à-dire un absolu.

38°) Tous (*sabbe*) les actes (*kamma*) sont fixés (*niyata*) (3).

Cette proposition est parallèle à la précédente dont elle est le corollaire. La maturation des actes est fixée, c'est-à-dire déterminée par ceux-ci, de même que ceux-ci sont déterminés par les circonstances de leur accomplissement (*ditthadhammavedaniya*), leur nature propre étant ainsi fixée. Cette thèse est à rapprocher de celle qui fait de la production en relation mutuelle (*pratîtyasamutpâda*) un incomposé (*asamskrta*), c'est-à-dire un absolu.

39°) L'Arahant qui se tient (*thita*) dans l'Immobilité (*âneñja*) peut s'éteindre complètement (*parinibbâyati*) (4).

Cette thèse s'appuie sur le *Sutta* : « Le Bhagavant ayant émergé (*vutthahitvâ*) de la quatrième méditation (*catutthajjhâna*) s'éteignit complètement (*parinibbuta*) aussitôt après (*samanantarâ*) ». Or le stade dit Immobilité appartient à cette quatrième méditation. Il s'ensuit que les Arahant peuvent s'éteindre comme les Buddha. Cette thèse est donc à rapprocher de celles selon lesquelles la carrière des Sâvaka et celle des Arahant seraient identiques.

40°) Il y a compréhension claire (*abhisamaya*) de la Loi (*dhamma*) dans la matrice (*gabbhaseyyâ*) (5).

Celui qui était « Entré dans le courant » (*sotâpanna*) au cours d'une existence passée (*atîtabhava*) peut atteindre à la compréhension claire de la Loi alors que, dans une existence nouvelle, il traverse la vie embryonnaire.

41°) Il y a obtention (*patti*) de la Sainteté (*arahatta*) dans la matrice (*gabbhaseyyâ*), compréhension claire (*abhisamaya*) de la Loi (*dhamma*) et obtention de la Sainteté pour celui qui rêve (*supinagata*) (6).

Cette triple thèse est du même ordre que la précédente. La compréhension claire de la Loi et l'obtention de la Sainteté peuvent survenir dans des états où la conscience est très réduite.

42°) Toutes (*sabba*) les pensées (*citta*) de celui qui rêve (*supinagata*) sont indéterminées (*abyâkata*) (7).

Cette thèse est en contradiction avec la précédente et ne devait pas être soutenue par les mêmes sectes. Elle s'appuie sur une parole du Buddha rapportée dans un *Sutta* : « La pensée de celui qui rêve est sans importance (*abbohârika*) ». Quelles que soient donc les actions dont il rêve et dont il se croit l'auteur, elles n'auront

(1) *Ibid.*, XXI, 2. Thèse de certains Uttarâpathaka.
(2) *Ibid.*, XXI, 7. Thèse de certains Uttarâpathaka.
(3) *Ibid.*, XXI, 8. Thèse de certains Uttarâpathaka.
(4) *Ibid.*, XXII, 3. Thèse de certains Uttarâpathaka.
(5) *Ibid.*, XXII, 4. Thèse de certains Uttarâpathaka.
(6) *Ibid.*, XXII, 5. Thèse de certains Uttarâpathaka.
(7) *Ibid.*, XXII, 6. Thèse de certains Uttarâpathaka.

aucune rétribution, ni bonne (*kusala*), ni mauvaise (*akusala*). La responsabilité morale n'est pas engagée par les pensées du rêve. Cette proposition est à rapprocher de la première thèse de Mahâdeva.

43°) Il n'y a aucun conditionnement (*paccayatâ*) de répétition (*âsevana*) (1).

Selon Buddhaghosa, les Uttarâpathaka appuyaient cette thèse sur l'argumentation suivante : « Puisque toutes les choses (*dhamma*) sont instantanées (*khanika*) et que rien ne dure (*thitvâ*) même un moment (*muhuttam pi*)... il n'y a aucun conditionnement de répétition ». Mais le *Kathâvatthu* fait clairement allusion à un autre ordre de faits : la répétition (*âsevana*), la culture (*bhâvanâ*), la répétition fréquente (*bahulîkamma*) des crimes ou des actes vertueux et leurs rétributions respectives.

44°) Les êtres non-humains (*amanussa*) pratiquent (*patisevanti*) la loi (*dhamma*) de l'accouplement (*methuna*) sous couleur (*vannena*) de Sainteté (*arahantânam*) (2).

Selon Buddhaghosa, ces pratiques des êtres non-humains, divins ou démoniaques, seraient dues à l'exemple de moines vicieux (*pâpabhikkhû disvâ*). On peut y voir aussi un trait de la laïcisation de la carrière des Saints, telle que le Mahâyâna la mit à l'honneur, et même des influences tantriques.

45°) La matière (*rûpa*) et les autres agrégats (*khandha*), les domaines (*âyatana*), les éléments (*dhâtu*) et les facultés (*indriya*) ne sont pas parfaits (*aparinipphana*), mais la douleur (*dukkha*) est parfaite (*parinipphanna*) (3).

L'argumentation rapportée n'est pas claire.

(1) *Ibid.*, XXII, 7. Thèse de certains Uttarâpathaka.
(2) *Ibid.*, XXIII, 2. Thèse de certains Uttarâpathaka.
(3) *Ibid.*, XXIII, 5. Thèse de certains Uttarâpathaka.

CHAPITRE XXXIV

Les Vetullaka

Buddhaghosa les mentionne dans son Commentaire du *Kathâvatthu*, mais sans les définir aucunement. Il se contente de leur adjoindre, la première fois, l'épithète de *mahâpuññavâdîsankhâta*, « considérés comme partisans du grand mérite » (1). Les Chroniques singhalaises les mentionnent seulement à propos des tendances hérétiques des moines de l'Abhayagirivihâra sous le règne de Sirinâga I et de ses successeurs, c'est-à-dire à la fin du IIIe s. et au début du IVe s. de notre ère (2). Aucune explication du terme n'est donnée. On le rapproche du sanskrit *vaipulya*, « développement », qui caractérise toute une classe de *Mahâyânasûtra*, en se basant sur le fait que la plupart des thèses que Buddhaghosa leur attribue semblent mahâyânistes. Peut-être faut-il les identifier aussi avec les Vâjirîya qui appartiennent, avec les Andhaka et les Hemavatika, à un groupe de six sectes tardives reconnu par les Chroniques singhalaises et par Buddhaghosa, sans que leurs relations avec les écoles anciennes soient aucunement définies. En effet les Vâjirîya doivent être les partisans du diamant, *vajira*, et peuvent être identifiés, avec ceux du Vajrayâna ou Véhicule de Diamant, d'où sortit le Tantrisme bouddhique. Or on reconnaîtra que la dernière thèse des Vetullaka est teintée de Tantrisme. On doit remarquer que les apôtres indiens qui propagèrent en Chine le Vajrayâna vers 700 venaient de l'Inde du Sud ou du Centre : Çubhakarasimha de l'Odra, Vajrabodhi du Malaya, à l'extrême Sud de l'Inde, et Amoghavajra de Ceylan même. Les documents singhalais permettraient donc de retrouver les premières manifestations de ce mouvement à Ceylan dès la fin du IIIe s., en tous cas avant le Ve s.

La doctrine des Vetullaka telle que la présente Buddhaghosa est très éclectique. Les thèses 4 et 5 représentent les deux positions contradictoires des Mahîçâsaka et des Dharmaguptaka sur les mérites des dons au Sangha et au Buddha. Les thèses 6 et 7 sont nettement lokottaravâdin. Quant à la thèse tantrique, elle est commune aux Vetullaka et aux Andhaka. Ceci laisse à penser que la doctrine des Vetullaka avait ses racines dans un syncrétisme Andhaka-Mahîçâsaka-Dharmaguptaka. C'est sans doute eux que Hiuan-tsang désigne sous le nom de Mahâyâna-Sthavira. Voici leurs thèses :

1°) On ne doit pas dire (*na vattabbam*) que la Communauté (*sangha*) reçoit (*patigganhâti*) une donation (*dakkhinâ*) (3).

La Communauté véritable (*paramattha*) est seulement constituée par les Fruits et la Voie (*maggaphalâni*). Il n'y a pas d'autre Communauté que les Fruits et la

(1) *Kathâvatthu*, XVII, 6.
(2) *Mahâvamsa*, XXXVI, 46 ; *Dipavamsa*, XXII, 45.
(3) *Kathâvatthu*, XVII, 6.

Voie. Or les Fruits ni la Voie ne reçoivent de donation. Donc on ne peut pas dire que la Communauté reçoit une donation.

2°) On ne doit pas dire (*na vattabbam*) que la Communauté (*sangha*) purifie (*visodheti*) la donation (*dakkhinâ*) (1).

La Communauté est constituée uniquement par la Voie et les Fruits. Or ceux-ci ne sont pas capables (*sakkonti*) de purifier la donation. Donc on ne peut dire que la Communauté purifie la donation.

3°) On ne doit pas dire (*na vattabbam*) que la Communauté (*sangha*) mange (*bhuñjati*), boit (*pivati*), mâche (*khâdati*) ou goûte (*sâyati*) (2).

La Communauté est constituée uniquement par la Voie et les Fruits. Or ceux-ci ne mangent, ni ne boivent, ni ne mâchent, ni ne goûtent. Donc on ne peut pas dire que la Communauté mange, boit, mâche ou goûte. Ces trois thèses s'appuient sur une conception uniquement spirituelle de la Communauté, celle-ci n'étant pas constituée par l'ensemble des moines pris en tant que personnes totales, corps et âmes, mais seulement par leurs propriétés spirituelles communes, la Voie et les Fruits, ce qui la distingue effectivement du reste des êtres. La Communauté est analogue à ce que le Christianisme appelle *corpus mysticum*. On trouve les traces de cette tendance dans le *Satyasiddhiçâstra* (3), mais elle s'épanouit largement dans les *Mahâyânasûtra*, qui font du Sangha spirituel une absolu transcendant. On se trouve donc ici en présence d'une doctrine mahâyâniste ou, du moins, pré-mahâyâniste.

4°) On ne doit pas dire (*na vattabbam*) que ce qui est donné (*dinna*) à la Communauté (*sangha*) produit un grand fruit (*mahapphala*) (4).

5°) On ne doit pas dire (*na vattabbam*) que ce qui est donné (*dinna*) au Buddha produit un grand fruit (*mahapphala*) (5).

Au contraire de ce qui se produisit chez les Mahîçâsaka et les Dharmaguptaka, qui se divisèrent sur ce double problème, les Vetullaka adoptèrent conjointement les deux thèses.

6°) On ne doit pas dire (*na vattabbam*) que le Buddha Bhagavant demeura (*ahasi*) dans le monde des hommes (*manussaloka*) (6).

C'est une thèse nettement lokottaravâdin. Le Buddha ne demeura (*vasati*) pas dans le monde des hommes. Ce n'est qu'une image corporelle fabriquée par lui (*nimmitarûpamattaka*) qui vint (*âgacchati*) et se montra (*dasseti*) dans le monde, quand il fut rené (*nibbatta*) dans le monde des Dieux Tusita (*tusitabhavana*).

7°) On ne doit pas dire (*na vattabbam*) que la Loi (*dhamma*) fut exposée (*desita*) par le Buddha Bhagavant (7).

C'est encore une thèse nettement lokottaravâdin. Restant (*thita*) dans la cité des Dieux Tusita (*tusitapura*), le Bhagavant envoya (*pesesi*) une créature magique (*abhinimmita*) dans le but d'exposer la Loi (*dhammadesanatthâya*). La Loi fut exposée par le Vénérable Ananda qui avait reçu (*sampaticchitvâ*) l'exposition de la Loi (*dhammadesana*) par l'intermédiaire de cette créature magique.

(1) *Ibid.*, XVII, 7.
(2) *Ibid.*, XVII, 8.
(3) T. S. 1646, pp. 245 b-247 c.
(4) *Kathâvatthu*, XVII, 9.
(5) *Ibid.*, XVII, 10.
(6) *Ibid.*, XVIII, 1.
(7) *Ibid.*, XVIII, 2.

8°) La loi (*dhamma*) de l'accouplement (*methuna*) ne doit être pratiquée (*patisevitabba*) qu'avec une seule intention (*ekâdhippâyena*) (1).

Par seule intention, il faut entendre, selon Buddhaghosa, soit la compassion (*kâruñña*), soit le vœu (*panidhi*) : « Nous serons (*bhavissâma*) ensemble (*ekato*) dans le cycle des transmigrations (*samsâra*) », prononcé après avoir rendu hommage au Buddha (*buddhapûjâ*) avec une femme (*itthî*).

(1) *Ibid.*, XXIII, 1.

APPENDICES

APPENDICE I

Classification des controverses

Dans les pages suivantes, le lecteur trouvera un ensemble de tableaux indiquant la position prise par chaque secte dans chacune des controverses qui se sont élevées au sein du Hînayâna. Ces controverses sont classées méthodiquement de telle sorte que la lecture de ces tableaux permette de saisir, d'une façon schématique quoique complète, l'ensemble de l'activité spéculative du Hînayâna dans un domaine quelconque. Ils constituent donc le squelette de l'histoire de la pensée du Petit Véhicule et servent de plan directeur à un autre ouvrage qui paraîtra sous peu et qui traite ce sujet.

N. B. — Les numéros sont ceux des thèses. Par exemple : Mahâs 10 = thèse n° 10 des Mahâsâṅghika, voir celle-ci au chap. I de la IIe partie.

Les noms des sectes sont écrits en abrégé pour gagner de la place. Ces formes abrégées sont suffisamment claires pour ne pas nécessiter d'explications (tard. = tardifs, voir VASUMITRA, pour les Mahâsâṅghika et les Mahîçâsaka).

On peut s'étonner, dans certains cas, de ne pas trouver la thèse correspondante au numéro indiqué. En fait, la thèse en question est un corollaire de la thèse indiquée, ou bien elle est soutenue dans le commentaire.

Le point d'interrogation indique que l'attribution est douteuse pour des raisons diverses (données contradictoires, attribution peu claire, corollaire seulement probable d'une autre thèse).

En ce qui concerne les Theravâdin et les Sarvâstivâdin, les numéros des thèses ne sont pas toujours indiqués. Il s'agit alors de thèses non répertoriées dans les chapitres correspondants, mais qu'il est facile de retrouver dans les traités de ces deux sectes. Lorsque les numéros ne sont pas indiqués après le nom d'une autre secte, il s'agit de thèses rapportées dans la première partie du chapitre correspondant, avant la classification numérotée des thèses de cette secte.

Thèses	Accords	Désaccords
LE BUDDHA		
Buddha est supramondain	Mahâs 1 - Vetull 6	
B. est parfaitement pur	Mahâs 2	
B. est dépourvu des appropriations	Mahâs 2	
Le corps de naissance du B. est pur	Mahâs 2 - Vibh 2	Sarv 92
Le *vohâra* du B. est supramondain	Andh 5	Ther 20
B. ne résida pas parmi les hommes	Vetull 6	Ther 173
B. n'enseigna pas la Loi	Vetull 7	Ther 174
B. est toujours en contemplation	Mahâs 12 - Vibh 12	Sarv
B. a toujours les deux *jñâna* suprêmes	Mahâs 15	
B. ne dort ni ne rêve jamais	Mahâs 10 - Vibh 13	Sarv -
B. ne dit rien mais on l'entend	Mahâs 12	
B. fait toujours tourner la roue de la Loi	Mahâs 3	Sarv 53
B. répond sans avoir besoin de réfléchir	Mahâs 11	
Les paroles du B. manifestent son essence	Mahâs 5	
Les paroles du B. sont toutes conformes au sens	Mahâs 5	Sarv 55
Les *Sûtra* du B. ont tous un sens clair	Mahâs 42	Sarv 56
B. existe substantiellement	Mahâs 17	
De nombreux B. existent partout simultanément	Mahâs 16	Ther 201
Le corps du B. est infini	Mahâs 6	
La vie du B. est infinie	Mahâs 8	
La puissance du B. est infinie	Mahâs 7	
Le parfum des excréments du B. est suave	Uttar 29 - Certains Andh 56	Ther 176 - Autres Andh
B. connaît tout d'une seule pensée	Mahâs 14	
B. comprend tout instantanément	Mahâs 13	
D'un seul son, B. enseigne toute la Loi	Mahâs 4	Sarv 54
B. éduque les êtres sans se lasser	Mahâs 9	
La force du B. est noble	Andh 8	Ther 23
On devient B. par l'Eveil	Uttar 5 - *Çârîp* 3	Ther 39
Tous les B. sont égaux	Andh 65	Ther 200
B. voit le passé et le futur	Sautr 21	Sarv
B. fut converti par Kâçyapa	Andh 15	Ther 41
B. a de la compassion	Ther 175 - Sarv 43 - *Çârîp* 3	Uttar 28
La compassion du B. s'adresse aux êtres		Sarv 43
B. et Auditeur ont même délivrance	Sarv 43 - Mahîç 22	
—	Dharm 2	
B. et Auditeur ont même carrière	Mahîç 22	Dharm 2 - Sarv 43
—		*Çârîp* 3
B. est inclus dans la Communauté	Mahîç 21 - Sarv	Dharm 1 - *Satyasid* 4
Le don au B. produit un grand fruit	Ther 171 - Dharm 1	Mahîç 21 - Vetull 5
	Satyasid 12	

B. et Auditeur ont même force	Andh 7	Ther 22 - *Çârîp* 3
B. et Auditeur font des miracles	Andh 64	Ther 199
Le Bodhisattva devient B. dans l'*antarâbhava*	Vâtsîp 33	
Le Bodhisattva		
Bodh. est conçu sans amour ni haine	Mahâs 21 - Vibh 36	Sarv 101
—	Haim 4	
Bodh. sans *kalala, arbuda,* etc.	Mahâs 18	
Bodh. conçu comme éléphant blanc	Mahâs 19	
Bodh. naît par le flanc droit de sa mère	Mahâs 20	
Bodh. a les signes du Grand Homme	Uttar 6 - *Çârîp* 3	Ther 40
Bodh. va aux mauvaises destinées	Mahâs 22 - Andh 71	Ther 214
—	Cet 1 - Sarv - Pûrv 1 - Apar 1	
Bodh. est profane	Sarv 45 - Haim 1 ?	
L'Arhant		
L'A. est séduit par autrui	Mahâs 30 - Pûrv 3	Ther 11 - Sarv
—	Apar 3 - Bahuç 2	Samm ? - Vâtsîp ?
—	Cet 3 - Haim 5	Mahîç ?
L'A. a de l'ignorance	Mahâs 30 - Pûrv 4	Ther 12 - Sarv
—	Bahuç 2 - Cet 3	Samm ? - Vâtsîp ?
—	Haim 5 - Apar 4	Mahîç ?
L'A a des doutes	Mahâs 30 - Pûrv 5	Ther 13 - Sarv
—	Bahuç 2 - Cet 3	Samm ? - Vâtsîp ?
—	Haim 5 - Apar 5	Mahîç ?
L'A. est informé par autrui	Mahâs 30 - Pûrv 6	Ther 14 - Sarv
—	Bahuç 2 - Cet 3	Samm ? - Vâtsîp ?
—	Haim 5 - Apar 6	Mahîç ?
L'A. peut déchoir	Sarv 14 - Vâtsîp 13	Ther 2 - Mahâs 37
—	Samm 2, 14	Mahîç 17 - Vibh 18
—	Bhadr - Pûrv 15	
L'A déchoit à cause de ses actes	Pûrv 15 - Samm 14	Ther 84
L'A. est soumis au *pratîtyasamutpâda*	Sarv 29	
L'A. reçoit rétribution de ses actes	Sarv 40	
Il y a accroissement de mérite chez l'A.	Andh 55 - Sarv 30 - Mahîç 9 ?	Ther 162 - Mahîç 9 ?
L'A. est entièrement *anâsrava*	Uttar 3 - Dharm 4	Ther 36 - Sarv 38
—	Dârst 2 ?	
L'A. a des *naivaçaikṣânâçaikṣa*	Sarv 38	
Par une seule Voie, on obtient les 4 Fruits	Certains Andh 57 - Uttar 30	Ther 177 - Autres Andh
L'A. est pourvu des 4 Fruits	Uttar 4	Ther 37
Le candidat A. a déjà 3 Fruits	Certains Andh 16	Ther 42 - Autres Andh
Tous les A. ont *anutpâdajñâna*		Sarv 15.

Thèses	Accords	Désaccords
L'*ârya* du *bhavâgra* est A. sans la Voie	Vibh 22	Sarv 133
Les A. ont les méditations	Sarv 39	
On peut devenir A. sans méditation	Sarv 21	
L'A. s'éteint avec une bonne pensée	Andh 69	Ther 205
L'A. s'éteint dans l'*âneñjya*	Certains Uttar 39	Ther 206 - Sarv 42
—		Autres Uttar
Il y a un A. *samaçîrsin*	Vibh 22 - Mahîç 12 - Ther - *Çârîp* 57	Sarv 133
L'A. peut mourir prématurément	Ther 163 - Sarv 126	Râjag 9 - Siddh 7
—		Prajñ 6 - Dârst 57
On devient A. en renaissant	Sarv - Certains Uttar 2	Ther 35 - *Çârîp*
		Autres Uttar
On devient A. dans l'embryon	Certains Uttar 41	Ther 208 - Autres Uttar
On devient A. en dormant	Certains Uttar 41	Ther 208 - Autres Uttar
Le laïc peut être A.	Uttar 1	Ther 34
L'A. éteint conserve un lien	Mahâs 75 - Certains Andh 68	Ther 204 - Autres Andh
L'A. a abandonné tous les liens	Ther 198 - Certains Andh	Mahâs 75 - Autres Andh 68
La Sainteté est l'abandon de tous les liens	Certains Andh 17 - *Çârîp* 27	Ther 43 - Autres Andh
L'A. n'a plus de raisons de retour en ce monde	Mahâs 28	
LES AUTRES SAINTS		
Le Saint est doué de deux vertus	Mahâs 57	Ther 102 - *Çârîp* 72
La matière du Saint est Voie	Mahîç 26 - Mahâs 55	Ther 98
—	Samm 15 - *Çârîp* 9	
Le Srotâpanna peut déchoir	Mahâs 37 - Mahîç 17	Ther 3 - Sarv 14
Le Srot. obtient les méditations	Mahâs 50 - Mahîç 31	Sarv 57
—	Vibh 37	
Le Sakṛdâgâmin obtient les méditations	Vibh 37	Sarv 57
Le Srotâpanna connaît sa nature	Mahâs 29	
Le Srot. peut commettre certains crimes	Mahâs 41	
Le *drstivant* peut être criminel	Pûrv 21	Ther 122
Le *drstivant* abandonne les *durgati*	Uttar 18	Ther 123
Le Srotâpanna renaît juste sept fois	Uttar 17	Ther 120 - Sarv
Le candidat Srot. abandonne 2 obsessions	Andh 10 - Samm 7	Ther 26 - *Çârîp* 78
Le candidat Srot. a les cinq facultés	Ther 27 - *Çârîp* 36	Andh 11
Le *jñâna* du *çaiksa* est *açaiksa*	Uttar 7	Ther 45
Les *çaiksa* dharma ont *vipâka*	Kâç 4	
L'Auditeur a connaissance du Fruit	Andh 25	Ther 53
Les forces de l'Auditeur et du Buddha sont communes	Andh 7	Ther 22 - *Çârîp* 3

L'Auditeur peut faire des miracles	Andh 64	Ther 199
Buddha et Auditeur ont même délivrance	Dharm 2 - Mahîç 22	
—	Sarv 43	
Buddha et Auditeur ont même Voie	Mahîç 22	Dharm 2 - Sarv 43
—		*Çârîp* 3
La Communauté		
Le Buddha est compris dans le Samgha	Mahîç 21 - Sarv	Dharm 1 - *Satyasid* 4
Le don au Samgha donne grand fruit	Ther 170 - Mahîç 21	Vetull 4 - Dharm 1
—	Sarv - *Satyasid* 12	
Le Samgha est supramondain	Bahuç 6 - Vetull 1-3	Ther 167-169
Le Samgha reçoit le don	Ther 167	Vetull 1
Le Samgha purifie le don	Ther 168	Vetull 2
Le Samgha jouit du don	Ther 169	Vetull 3
Les profanes		
Le profane abandonne *kâma* et *vyâpâda*	Sarv 16 - Samm 5	Ther 6 - Mahîç 5
—	Vâtsîp 7	Dârst 22
Le *tîrthika* a les cinq *abhijñâ*	Sarv 17 - Vâtsîp 6	Mahîç 6 - Dharm 3
—		Haim 2 ?
Le profane a des connaissances	Ther 191 - Sarv	Hetuv 9 - Uttar 8
—	*Çârîp*	
Le profane est inclus seulement dans les trois mondes	Sarv 93 - Certains Uttar 36	Ther 197 - Autres Uttar
Le profane est inclus seulement dans le *kâmadhâtu*	Vâtsîp 20	Sarv 93 - Ther 197
La nature du profane est souillée	Vâtsîp 20	Sarv 93
Le profane peut mourir avec une bonne pensée	Sarv 41	
Le profane peut devenir prédestiné au salut	Uttar 33	Ther 188
Le profane a des choses nobles	Sautr 5	
La nature du profane existe	Sarv 94	Dârst 20
Le non-prédestiné peut avoir des *jñâna*	Uttar 8	Ther 47
Les criminels		
L'*ânantarya* entre dans le *niyâma*	Uttar 20	Ther 127
Le prédestiné entre dans le *niyâma*	Pûrv 22 - Apar 8	Ther 128
Le *kalpasthâ* demeure un *kalpa*	Râjag 7	Ther 125
Le *kalpasthâ* a une bonne pensée	Ther 126	Uttar 19
L'empêché abandonne les empêchements	Uttar 21	Ther 129
Le criminel involontaire subit sa peine	Certains Uttar 34	Ther 190 - Autres Uttar

Thèses	Accords	Désaccords
LES DIEUX ET LES DÉMONS		
Il y a *virâga* dans l'Uttarakuru		Sarv 23
Il y a *virâga* chez les Asaṃjñin		Sarv 23 - *Çârîp* 19
Il y a *brahmacarya* chez les Dieux	Ther 4 - Sarv 18	Samm 3 - Mahîç 7
—	Dharm 5 - *Çârîp* 19	Haim 3
Il y a *saṃjñâ* chez les Asaṃjñin	Andh 13 - Sarv	Ther 32
Il y a *saṃjñânirodhasamâpatti* chez les Asaṃjñin	Hetuv 4	Ther 152
Il y a *âtmagrâha* actuel chez les Asaṃjñin		Sautr 31
Chez les *ârûpya deva*, la série mentale se soutient seule	Sautr 22	Sarv
Il y a des animaux chez les Dieux	Andh 63	Ther 193
Il y a des gardiens infernaux	Ther 192	Andh 62
Chez les non-humains, le *methuna dhamma* est une pratique sainte	Certains Uttar 44	Ther 213 - Autres Uttar
L'ACTE		
Le *pratîtyasamutpâda* est *asaṃskṛta*	Mahâs 43 - Mahîç 19	Ther 55 - Sarv 6, 28
—	Vibh 8 - *Çârîp* 10	Vâtsîp 38
—	Dharm 13 - Pûrv 9	
Le *pratîtyasamutpâda* est réversible	Ther 145	Mahâs 72
Tout acte est pourvu de maturation	Mahâs 67	Ther 117 - *Çârîp* 33
Il n'y a pas d'*avyâkṛta*	Mahâs 39	Ther - Sarv 37
—		*Çârîp* 33
Tous les actes sont fixés	Andh 67 - Certains Uttar 38	Ther 203 - Autres Uttar
Tout vient de l'acte	Râjag 10 - Siddh 8	Ther 164
Toute douleur vient de l'acte	Prajñ 7	
L'acte et sa maturation existent ensemble	Mahâs tard 5	
L'homme n'agit pas	Prajñ 5	
Il y a quatre sortes de fixation des actes	Dârst 3	Sarv
Les trois *râçi* existent partout	Dârst 44	Sarv 131
L'acte diffère de l'accumulation	Andh 51 - Samm 19	Ther 153
Le criminel involontaire subit sa peine	Certains Uttar 34	Ther 190 - Autres Uttar
Le fruit n'est réalisé que par l'accumulation	Prajñ 9	
Tous les actes sont réversibles	Dârst 28	Sarv 119
Hors de la *cetanâ*, il n'y a pas d'actes	Dârst 54 - Sautr 16	Sarv 117 - Ther
—	Mahîç tard 4	*Çârîp* 42 - Mahîç 27, 28
Les actes corporels sont conformes à la pensée	Ther 95 - Mahîç tard 5	Pûrv 19
Les actes vocaux sont conformes à la pensée	Ther 94 - Mahîç tard 5	Pûrv 18
La matière peut être acte	Mahîç 28 - Samm 12	Ther 82
—	*Çârîp*	

Abhidhyâ, vyâpâda et *mithyâdrsti* sont actes mentaux	Dârst 4 Vibh 10	Sarv 118
Discipline et indiscipline sont actes	Mahâs 66 - Sarv	Ther 116
—	*Çârîp* 73	
L'*âjîva* diffère des paroles et des actes	Dârst 37	Sarv 120
Les actes corporels sont visibles	Andh ?	Ther 63 - *Çârîp* 53
LES CAUSES		
La *cetanâ* est seule cause	Dârst 11 - Ther	Sarv 75 - Mahâs 54
—		*Çârîp* 49
Citta et *caitta* seuls sont causes	Mahâs 54	Ther - Sarv 75
—		*Çârîp* 49.
La matière peut être cause	Uttar 26 - *Çârîp* 29	Ther 158 - Mahâs 54
—	Sarv 75, 76 - Mahîç 28 ?	Dârst 11
—	Samm 12 ?	
Les cinq agrégats peuvent être causes	Sarv 75 - *Çârîp* 49	Mahâs 54 - Ther
—		Dârst 11
Les *cittaviprayukta* peuvent être causes	Sarv 75, 76 - *Çârîp* 49, 29	Mahâs 54 - Ther
—		Dârst 11
Les *asamskrta* peuvent être causes	Sarv	Sautr 20 - Ther
—		*Çârîp* 62
Les choses nobles sont causes de maturation	Ther 72 - *Çârîp* 35	Andh 32
Les *çaiksa dharma* sont causes de maturation	Kâç 4	
Il n'y a que des causes passées	Kâç 3	Sarv - Sautr 19
Il y a des *sahabhûhetu*	Sarv	Sautr 19
Rûpa est *rûpasahabhûhetu*	Sarv	Dârst 1
La causalité existe réellement	Sarv 71, 98	Dârst 9
Le rapport de causalité est déterminé	Mahâs 71	Ther 144
Il y a causalité de répétition	Ther 210 - Autres Uttar	Certains Uttar 43
Il y a quatre sortes de causalité	Mahâs tard 2	
Le bien est cause d'existence	Sarv 51	Mahîç 16
Citta et *caitta* sont *samanantarapratyaya*	Sarv 110	Dârst 52
LES FRUITS DES ACTES		
Seule la sensation est fruit	Dârst 11	Sarv 75 - Ther
—		Mahâs 54, 69 - *Çârîp* 49
Citta et *caitta* seuls sont fruits	Mahâs NO (1) 54 - Ther	Dârst 11 - Sarv 75
—		*Çârîp* 49

(1) Mahâs NO = Mahâsâmghika du Nord-Ouest de l'Inde. — Mahâs C = Mahâsâmghika du Centre de l'Inde.

Thèses	Accords	Désaccords
La matière peut être maturation	Mahâs C (1) 69 - Andh 52	Ther 161 - Dârst 11
—	Sarv 75, 76 - Samm 21	Mahâs NO (1) 54
—	*Çârîp* 20	
La matière est pourvue de causes	Uttar 26 - *Çârîp* 29	Ther 159 - Dârst 11
—	Sarv 75, 76	Mahâs NO (1) 54
Les six *âyatana* sont maturation	Mahâs C (1) 69 - *Çârîp* 24	Ther 119 - Dârst 11
—		Mahâs NO (1) 54
Le son est maturation	Mahâs 68 - *Çârîp* 23	Ther 118 - Sarv 121
—	Vibh 1 - Vâtsîp 22	
Les cinq *skandha* peuvent être fruits	Sarv 75 - *Çârîp* 49	Ther - Dârst 11
—		Mahâs NO (1) 54
Vipâka est *vipâkadharmadharma*	Andh 33	Ther 73
La terre est maturation	Andh 30 - *Çârîp* 28	Ther 70
Vieillesse et mort sont maturation	Andh 31	Ther 71 - *Çârîp* 55
Les tendances sont pourvues de causes	Ther 108 - Sarv	Mahâs 63 - Samm 17
La cessation n'a pas de causes	Dârst 12	Sarv 78
Le don fructifie dans une autre vie	Râjag 6 - Siddh 6	Ther 69
Le bien, le mal et l'indéterminé		
Les 5 consciences sont bonnes ou mauvaises	Mahâs ?	Ther 100 - *Çârîp* 65
Les 5 facultés sont seulement bonnes	*Çârîp* 69	Sarv 60 - Ther
—	Mahâs 38 - Mahîç 13	
—	Vibh 3 - Hetuv 8	
La matière peut être bonne ou mauvaise	Mahîç 27, 28 - Samm 13, 20	Ther 160 - Mahâs 54 ?
—	*Çârîp* 14	Dârst 11 ?
Le *nirvânadhâtu* est bon	Andh 61 - Sarv	Ther 187
—	*Çârîp* 12	
Les souillures sont seulement mauvaises	Dârst 21	Sarv 85
Les tendances sont indéterminées	Mahâs 63 - Samm 17	Ther 108 - Sarv
Çîlavrata et *vicikitsâ* sont indéterminés dans les mondes supérieurs	Vibh 30	Sarv 132
Drstigata est indéterminé	Andh 50 - Uttar 25	Ther 142
Dharmatrsnâ est indéterminée	Pûrv 23	Ther 133
Les pensées du rêveur sont indéterminées	Certains Uttar 42	Ther 209 - Autres Uttar
Il y a des indéterminés	Ther - Sarv 37	Mahâs 39
—	*Çârîp* 33	
Les racines du bien et du mal s'ajustent réciproquement	Mahâs 70	Ther 135
Le bien est cause de l'existence	Sarv 51	Mahîç 16

Les liens et les passions		
Les liens existent	Dârst 25 - Vâtsîp 21	
—	Sarv 99	
Les objets des liens existent	Sarv 99 - Vâtsîp 21	Dârst 25
Ce qui a pour objet l'immortel est lien	Pûrv 16	Ther
La déchéance est production de souillures	Sarv	Vibh 18
Les quatre *âsrava* sont *anâsrava*	Hetuv 1	Ther 148
Les tendances diffèrent des obsessions	Mahâs 46 - Mahîç 4	Ther 139 - Sarv 27
—	Vibh 38 - Andh 47	
Les obsessions sont disjointes de la pensée	Andh 48	Mahâs 46 - Mahîç 4
—		Vibh 40 - Ther 140
—		Sarv
Les tendances sont disjointes de la pensée	Mahâs 46, 63 - Mahîç 3	Ther 108 - Sarv 26
—	Vibh 39 - *Çârîp* 5	Autres Uttar
—	Dârst 13 - Vâtsîp 37	
—	Samm 17 - Andh 39	
—	Certains Uttar 13	
Les tendances sont mentales et pourvues d'objet	Ther 88 - Sarv 26	Mahâs 45 - Mahîç 3
—	Autres Uttar	Andh 39 - Dârst 13
—		Certains Uttar 13
Les tendances sont indéterminées et dépourvues de causes	Mahâs 63 - Samm 17	Ther 108 - Sarv
Les tendances sont toujours présentes	Mahîç tard 9	
La Voie et les souillures naissent ensemble	Mahâs tard 4	
Drsti et *avidyâ* sont toujours *sarvatrâga*	Vibh 24	Sarv 73
Avidyâ et *bhavat*rsnâ sont *sarvatrâga*	Dârst 10	Sarv
*T*rsnâ et *mâna* sont *sarvatrâga*	Vibh 24	Sarv 74
Abhidhyâ, vyâpâda et *mithyâdrsti* sont actes mentaux	Dârst 4	Sarv 118
—	Vibh 10	
Aviññatti est *dussîlya*	Mahâs 62	Ther 107
Seule la pensée souillée assure la continuité entre les existences	Sarv 101	Vibh 36
Seuls *râga* et *pratigha* assurent la continuité entre les existences	Dârst 26	Sarv 102
Toutes les souillures assurent la continuité entre les existences	Sarv 102	Dârst 26
Les cinq consciences sont *sarâga*	Mahâs 24 - Mahîç 10	Vâtsîp 5 - Samm 24
—	Sarv 32 - *Çârîp* 17	
Les cinq consciences sont *virâga*	Mahâs 24 - Mahîç 10	Vâtsîp 5 - Sarv 32
—		*Çârîp* 17 - Samm 24
La pensée *sarâga* est délivrée	Andh 9 - Dârst 14	Ther 24 - Sarv 80
—	Vibh 23 ?	
Il y a *rûparâga* dans le seul *rûpadhâtu*	Andh 49, 54 - Samm 18	Ther 141
Il y a *arûparâga* dans le seul *arûpadhâtu*	Andh 49, 54 - Samm 18	Ther 141
Il y a passion pour ce qui est désagréable	Uttar 22	Ther 132
Il y a des non-passions qui ressemblent à des passions	Andh 72	Ther 215
Les cinq *kâmaguna* sont *kâmadhâtu*	Pûrv 12	Ther 76
Les cinq *âyatana* sont *kâma*	Pûrv 13	Ther 77
La *vibhavat*rsnâ est abandonnée par la vision	Vibh 14	Sarv 79 - Ther
—		*Çârîp* 47

Thèses	Accords	Désaccords
Il y a *îrsyâ* et *matsara* dans le *brahmaloka*	Vibh 35	Sarv 97
Le Srotâpanna peut commettre des crimes	Mahâs 41	
Le *drstivant* peut commettre des crimes	Pûrv 21	Ther 122
Les Arhant ont de l'ignorance et des doutes	Mahâs 30 - Pûrv 4, 5	Ther 12, 13 - Sarv
—	Bahuç 2 - Cet 3	
—	Haim 5 - Apar 4, 5	
Le *parinirvâyin* conserve un lien	Mahâs 75 - Certains Andh 68	Ther 204 - Autres Andh
Il y a des souillures indéterminées	Sarv 85	Dârst 21
Toutes les méprises sont abandonnées par la seule vision	Sarv 115	Vibh 15
Le 8e individu abandonne *drsti* et *vicikitsâ*	Andh 10 - Samm 7	Ther 26 - *Çârîp* 78
Çîlavrataparâmarça et *vicikitsâ* sont indéterminées dans les mondes supérieurs	Vibh 30	Sarv 132
La *dharma*trsnâ est indéterminée	Pûrv 23	Ther 133
La *dharma*trsnâ est origine de la douleur	Ther 134	Pûrv 24
Le *drstigata* est indéterminé	Andh 50 - Uttar 25	Ther 142
Le *drstigata* n'est pas inclus dans le monde	Pûrv 26	Ther 143
La *sathâyad*rsti est dépourvue d'objet	Dârst 6	Sarv 63
Il y a quatre méprises	Sarv 115	Vibh 15
On abandonne les souillures pièce à pièce	Samm 4	Ther 5
La Voie de la délivrance		
Buddha et Auditeur ont même Voie	Mahîç 22	Dharm 2 - Sarv 43
—		*Çârîp* 3
On cultive la Voie, étant doué des 5 consciences	Mahâs 56	Ther 99 - Sarv
—		*Çârîp* 75
La conscience est membre de la Voie	Sarv 66	Vâtsîp 16
La connaissance est membre de la Voie	Sarv 66 - Vâtsîp 16	
La Voie a cinq membres	Mahîç 30 - *Çârîp* 58 ?	Ther 194
Il n'y a pas de *vicâra* dans la Voie noble	Bahuç 3	
La Voie exceptée, tout est douleur	Hetuv 7	Ther 166
Les agrégats sont détruits par la Voie seule	Sautr 2	Ther - Sarv
—		*Çârîp*
On abandonne la douleur au moyen de la Voie	Haim 6	
La douleur conduit à la Voie	Mahâs 31	
Dire : « O douleur » peut aider	Mahâs 32	
Dire : « O douleur » fait connaître la douleur	Andh 43	Ther 111 - Sarv
La douleur est un aliment	Mahâs 34 - Pûrv 8	Ther 16
Il y a émission vocale pour celui qui est entré en possession de la Voie	Mahâs 27, 30 - Pûrv 7	Ther 15 - Sarv 52
—	Bahuç 2 - Cet 3	
—	Haim 5 - Apar 7	

On obtient la Voie par le mérite	Prajñ 10 - Mûlas 8 ?	
La Voie peut être cultivée	*Çârîp* 60 - Sarv	Prajñ 11
La Voie ne peut être détruite	Prajñ 12	
Par une seule Voie, on obtient les 4 Fruits	Uttar 30 - Certains Andh 57	Ther 177 - Autres Andh
La matière du Saint est Voie	Mahâs 55 - Mahîç 26	Ther 98
—	Samm 15 - *Çârîp* 9	
La Voie est incomposée	Mahâs 43 - Mahîç 19	Ther 21 - Sarv 112
—	Vibh 9	*Çârîp* 10
La Voie est mentale	Ther - Sarv	Prajñ 8
—	*Çârîp* 59	
La Voie et les souillures naissent ensemble	Mahâs tard 4	
La pureté et la vertu		
La matière externe est *anâsrava*	Dârst 2	Sarv
Les quatre *âsrava* sont *anâsrava*	Hetuv 1	Ther 148
Vitarka et *vicâra* sont *anâsrava*	Ther - Sarv 50	Mahîç 15
—	*Çârîp* 68	
Les cinq facultés sont seulement *anâsrava*	Mahâs 38 - Mahîç 13	Sarv 59 - Ther
—	Vibh 3 - *Çârîp* 69	
La vertu causée par *samâdâna* croît	Mahâs 60	Ther 105
La vertu est mentale	Ther 103	Mahâs 58 - *Çârîp* 22
La vertu est conséquence de la pensée	Ther 104	Mahâs 59 - *Çârîp* 22
La vertu est *vijñapti*	Mahâs 61 - Samm 16	Ther 106
L'immoralité est *avijñapti*	Mahâs 62	Ther 107
Le *virâga* est l'abandon des liens par la culture	Vâtsîp 7	Sarv
Le mérite fait de jouissance augmente	Samm 9 - Râjag 5	Ther 68
—	Siddh 5	
Celui qui est doué de la Voie est pourvu de deux vertus	Mahâs 57	*Çârîp* 72 - Ther 102
Le *methuna dhamma* ne doit être accompli qu'avec une seule intention	Andh 70 - Vetull 8	Ther 212
Chez les non-humains, le *methuna dhamma* est pratique sainte	Certains Uttar 44	Ther 213 - Autres Uttar
Le don		
Le don fructifie dans l'autre monde	Râjag 6 - Siddh 6	Ther 69
Le don est mental	Râjag 4 - Siddh 4	Ther 67
Le Samgha prend le don	Ther 167	Vetull 1
Le Samgha purifie le don	Ther 168	Vetull 2
Le Samgha jouit du don	Ther 169	Vetull 3
Le don au Samgha produit un grand fruit	Ther 170 - Mahîç 21	Vetull 4 - Dharm 1
—	Sarv - *Satyasid* 12	
Le don au Buddha produit un grand fruit	Ther 171 - Dharm 1	Vetull 5 - Mahîç 21
—	Sarv - *Satyasid* 12	
Le donneur purifie le don	Uttar 27	Ther 172

Thèses	Accords	Désaccords
Le culte d'un *caitya* produit un grand fruit	Dharm 6 - Mûlas 6	Cet 2 - Pûrv 2
—		Mahîç tard 8 - Apar 2
L'un lègue son bonheur à l'autre	Hetuv 5	Ther 156
Les Vérités et les Fruits		
Le *samvṛtijñâna* n'a pour objet que la Vérité	Ther 49	Andh 21
Trois vérités : de douleur, ordinaire et noble	Bahuç 4	
Les quatre Vérités sont incomposées	Pûrv 10	Ther 56 - Sarv 8
—		*Çârîp* 32
L'*abhisamaya* des Vérités est progressive	Andh 4 - Mahâs tard 1	Ther 19 - Vibh 17
—	Sarv 9 - Samm 6	Mahîç 2 - Mahâs 23
—	Bhadr	
L'*abhisamaya* des Fruits est progressive	Andh 4 - Samm 6	Ther 19 - Sarv 24
—	Bhadr	
Il y a *abhisamaya* chez l'embryon	Certains Uttar 40	Ther 207 - Autres Uttar
Il y a *abhisamaya* en rêve	Certains Uttar 41	Ther 208 - Autres Uttar
L'Arhant est pourvu des quatre Fruits	Uttar 4	Ther 37
Le candidat Arhant a les 3 Fruits antérieurs	Certains Andh 16	Ther 42 - Autres Andh
Par une seule Voie, on obtient les 4 Fruits	Uttar 30 - Certains Andh 57	Ther 177 - Autres Andh
L'Auditeur a connaissance du Fruit	Andh 25	Ther 53
Les 4 Fruits sont seulement incomposés	Pûrv 29 - Vibh 32 - *Çârîp* 11	Ther 184 - Sarv 103
L'entrée dans la Voie de la délivrance		
Il y a 15 pensées *pratipanna*	Sarv 12	Vâtsîp 9 - Samm 25
Il y a 12 pensées *pratipanna*	Vâtsîp 9 - Samm 25	Sarv 12
Il y a *niyâma* et Fruit sans méditation	Sarv 21	
Le criminel peut entrer dans le *niyâma*	Uttar 20	Ther 127
Le prédestiné peut entrer dans le *niyâma*	Pûrv 22 - Apar 8	Ther 128
Il y a *niyâma* pour le profane	Uttar 33	Ther 188
Il y a *niyâma* par la vue de la seule douleur des composés	Dârst 43 - Mahîç 35	Sarv 130
Il y a *niyâma* par la méditation sur le *kâma*	Sarv 11	
Il y a *niyâma* dans le seul *kâmadhâtu*	Sarv 22 - Vâtsîp 32	
Il y a *niyâma* par la seule *animittasamâdhi*	Dharm 12	Sarv 10
Le *niyâma* est incomposé	Andh 26 - *Çârîp* 10	Ther 54 - Sarv 6
—		Mahâs 43 - Mahîç 19
Quand on entre en *niyâma*, on abandonne tous les liens	Mahâs 40	

Les étapes de la Voie de la délivrance

Seul, ce qui est *prahîna* est *parijñâ*	Kâç 2	
Il y a déchéance depuis les trois *prayoga*	Sarv 13	
Les *laukikâgradharma* sont instantanés	Sarv 13, 62	Vibh 34
Les *laukikâgra* sont fixés et sans déchéance	Sarv 13	
Il y a *laukikâgra* dans le *kâmadhâtu*	Mahâs 77 - Mahîç 36	Sarv 61 - Vâtsîp 35
—	Dharm 8	
Il y a *laukikâgra* dans le *rûpadhâtu*	Mahâs 77 - Mahîç 36	
—	Dharm 8 - Sarv 61	
—	Vâtsîp 35	
Il y a *laukikâgra* dans l'*ârûpyadhâtu*	Vâtsîp 35 - Mahîç 36	Mahâs 77 - Sarv 61
—	Dharm 8	
Il y a des *laukikâgra aparyâpanna*	Dharm 8	Mahâs 77 - Mahîç 36
—		Sarv 61 - Vâtsîp 35
Les *laukikâgra* sont les cinq facultés	Vâtsîp 14	Sarv
La patience est connaissance	Dârst 35	Sarv 113
La patience pure est vision	Sarv 113	Dârst 35
Les *dhyâna* sont inclus dans les *smṛtyupasthâna*	Sarv 20	
Les *mârgânga* sont dans les *smṛtyupasthâna*	Mahîç 18	
Tout est inclus dans les *smṛtyupasthâna*	Andh 1 - Sarv 25	Ther 9
La bonne sagesse est vision	Sarv 114	Dârst 53
Les méprises sont abandonnées par la seule vision	Sarv 115	Vibh 15
La *vibhavatṛṣnâ* est abandonnée par la culture	Sarv 79 - Ther	Vibh 14
—	*Çârîp* 47	
Il y a des *bodhyanga* dans 7 recueillements	Sarv 19	
On devient Buddha par la *bodhi*	Uttar 5 - *Çârîp* 3	Ther 39

La déchéance

L'Arhant peut déchoir	Vâtsîp 13 - Samm 2, 14	Mahâs 37 - Mahîç 17
—	Sarv 14 - Pûrv 15	Vibh 18 - Ther 2, 84
—	Bhadr	
L'Arhant déchoit à cause de ses actes	Pûrv 15 - Samm 14	Ther 84
Le Srotâpanna peut déchoir	Mahâs 37 - Mahîç 17	Ther 3 - Sarv 14
On peut déchoir de la *nirodhasamâpatti*	Dârst 41	Sarv
La déchéance est production de souillures	Sarv	Vibh 18
Il y a déchéance de la Voie, non du Fruit	Vibh 18	Sarv
La déchéance n'a pas de réalité	Dârst 59	Sarv
Il y a déchéance partout jusqu'aux *gotrabhûmi*	Mahâs 36	

La délivrance et l'extinction

Qui connaît la délivrance est délivré	Andh 18	Ther 44
Qui s'attache à l'existence n'est pas délivré	Sarv 44	

Thèses	Désaccords	Désaccords
Les délivrances du Buddha et de l'Auditeur sont identiques	Sarv 43 - Mahîç 22	
—	Dharm 2	
La pensée *sarâga* est délivrée	Andh 9 - Vibh 23 ?	Ther 24 - Sarv 80
—	Dârst 14	
Il y a abandon des liens pour qui voit les avantages de la vertu	Andh 38	Ther 85
Les deux cessations sont incomposées	Mahîç 19 - Mahâs 43	Ther 21 - Vâtsîp 38
—	Sarv 6 - Andh 6	
—	*Çârîp* 10 - Sautr 9	
Les trois cessations existent réellement	Sarv 81	Dârst 15 - Sautr 9
Le *nirvâna* n'est que *naivaçaiksanâçaiksa*	Sarv 83 - Ther	Vibh 27, 28 - Vâtsîp 19
—		*Çârîp* 12
Le *nirvâna* est bon	Andh 61 - Sarv	Ther 187
—	*Çârîp* 12	
Le *pudgala* subsiste dans le *nirvâna*	Haim 7 ? - Vâtsîp 1 ?	Sarv - Ther
—	Samm 1 ?	
On ne doit pas dire que le *nirvâna* soit distinct ou identique aux choses	Vâtsîp 11	
On ne doit pas dire que le *nirvâna* existe ou n'existe pas	Vâtsîp 12	Sautr 9 - Mahîç 1
—		Sarv - Dârst 15
Celui qui dompte les souillures renaît dans les mondes supérieurs	Dârst 27	Sarv 104
Il y a un lien qui a pour objet l'immortel	Pûrv 16	Ther 86
LES MEMBRES DE LA VOIE DE LA DÉLIVRANCE		
Il y a 41 parties d'éveil	Vibh 19	Sarv
Les 5 facultés sont seulement *anâsrava*	Vibh 3 - Mahâs 38	Sarv 59 - Ther
—	Mahîç 13 - *Çârîp* 69	
Les 5 facultés sont seulement supramondaines	Mahîç 13 - Mahâs 38	Sarv 36 - Ther 189
—	Hetuv 8 - *Çârîp* 7	
La vue correcte est seulement supramondaine	Ther - Mahâs 38	Sarv 35
—	*Çârîp* 8 - Mahîç 13 ?	
Les 5 facultés sont seulement bonnes	Mahâs 38 - Mahîç 13	Sarv 60 - Ther
—	Vibh 3 - *Çârîp* 69	
—	Hetuv 8	
Le débutant possède les 5 facultés	Ther 27 - *Çârîp* 36	Andh 11
La bonne sagesse est vision	Sarv 114	Dârst 53
Il y a deux sagesses simultanées	Mahîç 25	
La sagesse fait cesser la douleur	Mahâs 33	
La nature de la force est *vîrya*	Dharm 10	Sarv
Les forces du Buddha et de l'Auditeur sont communes	Andh 7	Ther 22 - *Çârîp* 3
La force du Buddha est un *jñâna* noble	Andh 8	Ther 23
La puissance du Buddha est infinie	Mahâs 7	

Il y a abandon des liens par la Voie du bonheur	Andh 38	Ther 85
Il y a abandon du bonheur à autrui	Hetuv 5	Ther 156
Les moyens d'existence sont différents des paroles et des actes	Dârst 37	Sarv 120
LES CONNAISSANCES LIBÉRATRICES		
La connaissance est membre de la Voie	Sarv 66 - Vâtsîp 16	
La force du Buddha est un *jñâna* noble	Andh 8	Ther 23
Le non-prédestiné a des connaissances	Uttar 8	Ther 47
Le profane a des connaissances	Ther 191 - Sarv	Hetuv 9 - Uttar 8
—	*Çârîp*	
Le Buddha voit le passé et le futur	Sautr 21	
Le Buddha a toujours les deux *jñâna* suprêmes	Mahâs 15	
Le Buddha connaît tout d'une seule pensée	Mahâs 14	
Le Buddha comprend tout d'une seule *prajñâ*	Mahâs 13	
Le *jñâna* du *çaiksa* est *açaiksa*	Uttar 7	Ther 45
La patience a nature de connaissance	Dârst 35	Sarv 113
L'Auditeur a connaissance du Fruit	Andh 25	Ther 53
Tous les Arhant ont l'*anutpâdajñâna*		Sarv 15
Le *prthivîkrtsna* donne un faux *jñâna*	Andh 19	Ther 46
Tout *jñâna* est *pratisambhidâ*	Andh 20	Ther 48
Le *samvrtijñâna* ne connaît que la Vérité	Ther 49	Andh 21
Le *paracittajñâna* ne connaît que la pensée	Andh 22	Ther 50
Il y a connaissance du futur	Andh 23 - Sarv	Ther 51
—	*Çârîp* 76	
Il y a connaissance du présent	Andh 24 - *Çârîp* 76	Ther 52
Un seul *jñâna* connaît tout		Sarv 64
Le *lokottara jñâna* a douze objets	Pûrv 31 - Apar 10	Ther 195
L'enseignement fut rénové par les Conciles	Certains Uttar 35	Ther 196 - Autres Uttar
Les Tîrthika ont les cinq *abhijñâ*	Sarv 17 - Vâtsîp 6	Haim 2 ? - Dharm 3
—		Mahîç 6
L'œil divin est un œil charnel	Andh 12 - Samm 8	Ther 28 - *Çârîp* 56
LA CONNAISSANCE SENSORIELLE		
Les 6 domaines sensoriels sont maturation	Mahâs C 69 - *Çârîp* 24	Ther - Dârst 11 - Mahâs NO 54
Les 6 domaines sont établis dès la conception	Pûrv 25 - Apar 9	Ther 136
Les 5 domaines sont concupiscence	Pûrv 13	Ther 77
Les 5 domaines existent dans le *rûpadhâtu*	Andh 36 - Samm 11	Ther 80 - Sarv
—	Mahâs 25	*Çârîp* 15
Il n'y a aucun domaine sensoriel dans le *rûpadhâtu*	Ther 80	Andh 36 - Samm 11
—		Sarv - Mahâs 25.
—		*Çârîp* 15
Les 5 facultés sensorielles sont visibles	Andh ?	Ther 62 - *Çârîp* 38

Thèses	Accords	Désaccords
L'œil voit les formes	Sarv - *Çârîp* 25	Ther 181 - Sautr 17
—	Certains Mahâs 26	Dârst 8 - Autres Mahâs 26
Un seul œil voit	Vâtsîp 17	Sarv 69
L'ensemble des agrégats voit les formes	Dârst 8	
La sensation est, seule, fruit	Dârst 11	Sarv 75 - *Çârîp* 49
—		Ther - Mahâs 54, 69
Il y a *samjñâ* chez les Asamjñin	Andh 13 - Sarv	Ther 32
Il y a *samjñâ* dans le *naivasamjñânâsamjñâyatana*	Ther 33	Andh 14
Le contact de la connaissance existe	Sarv 124	Dârst 39
L'OBJET DE LA CONNAISSANCE		
Il y a des connaissances sans objet	Andh 40 - Dârst 48	Ther 89 - Sarv 91
Toute connaissance a un domaine objectif	Sarv 91	Dârst 48
Les tendances sont dépourvues d'objet	Mahâs 45 - Mahîç 3	Ther 88 - Sarv 26
—	Andh 39 - Dârst 13	Autres Uttar
—	Certains Uttar 13	
L'*âlambanapratyaya* engendre la conscience	Samm 27	Sarv 136 - Sautr 26
L'*âlambanapratyaya* est les atomes agglomérés	Sautr 26	Sarv 136 - Samm 27
L'*âlambanapratyaya* est les atomes pris isolément	Sarv 136	Samm 27 - Sautr 26
La pensée dont l'objet est futur ou passé est dépourvue d'objet	Uttar 14 - *Çârîp* 2	Ther 90, 91 - Sarv 1
La *satkâyadrsti* a un objet réel	Sarv 63	Dârst 6
La matière est pourvue d'objet	Uttar 12	Ther 87 - *Çârîp* 44 - Sarv
Les objets des liens existent	Sarv 99 - Vâtsîp 21	Dârst 25
Certains liens ont pour objet l'immortel	Pûrv 16	Ther 86
Citta et *caitta* sont pourvus d'objet	Sarv 34 - Ther	
—	*Çârîp* 51	
Le *dharmâyatana* est entièrement connaissable	Sarv 3 - *Çârîp* 31	Mahâs 48
—	Mahîç tard 3	
Le connaissable est exprimable et inexprimable	Vâtsîp 10 - Samm 26	
Les cinq facultés sensorielles sont visibles	Andh ?	Ther 62 - *Çârîp* 38
L'acte corporel est visible	Andh ?	Ther 63 - *Çârîp* 53
L'espace est visible	Andh 28	Ther 60 - *Çârîp* ?
Les 4 grands éléments sont visibles	Andh 29	Ther 61 - *Çârîp* 37
LES COMPOSITIONS PSYCHIQUES		
Les *cittaviprayukta* sont parmi les *samskâra*	Sarv 4 - *Çârîp* 63	Ther
La vacuité est parmi les *samskâra*	Andh 60	Ther 183
Les noms, lettres, etc. sont parmi les *samskâra*	Sarv 70	Dârst 45

Les caractéristiques sont parmi les *samskâra*	Sarv 4	
La naissance accroît les *samskâra*	Mahîç 33	
Les tendances sont disjointes de la pensée	Mahâs 46, 63 - Mahîç 3	Ther 108 - Sarv 26
—	Vibh 39 - *Çârîp* 5	Autres Uttar
—	Dârst 13 - Vâtsîp 37	
—	Samm 17 - Andh 39	
—	Certains Uttar 13	
Pensée et mentaux se connaissent mutuellement	Mahîç 25	
Citta et *caitta* du Srotâpanna se connaissent	Mahâs 29	Sarv
Citta et *caitta* sont *samanantarapratyaya*	Sarv 110	Dârst 52
Les *caitta* se connaissent eux-mêmes	Mahâs 29	Sarv
La vertu est mentale	Ther 103	Mahâs 58 - *Çârîp* 22
La Voie est mentale	Ther - Sarv	Prajñ 8
—	*Çârîp* 59	
Citta et *caitta* seuls sont causes	Mahâs 54	Sarv 75 - Ther
—		*Çârîp* 49
Citta et *caitta* seuls sont fruits	Mahâs 54 - Ther	Sarv 75 - Dârst 11
—		*Çârîp* 49
Il y a des choses mentales	Ther 66 - Sarv 34	Râjag 3 - Siddh 3
—	*Çârîp* 54	
Le don est mental	Râjag 4 - Siddh 4	Ther 67
Les choses mentales ont des objets	Sarv 34 - Ther	
—	*Çârîp* 51	
La *cetanâ* est acte mental	Sarv - *Çârîp*	Sautr 24
Il y a des actes corporels et vocaux hors de la *cetanâ*	Sarv 117 - *Çârîp* 42	Dârst 54 - Sautr 16
—	Ther - Mahîç 27, 28	Mahîç tard 4
La *cetanâ* seule est cause	Dârst 11 - Ther	Sarv 75 - Mahâs 54
—		*Çârîp* 49
Cetanâ et *manojalpa* sont des pensées	Dârst 19	Sarv 89 - Ther
—		*Çârîp* 50
Toute pensée a *vitarka*	Uttar 15	Ther 92 - Sarv
—		*Çârîp*
Les 6 consciences sont associées au *vitarka*	Mahîç 11	
Citta et *caitta* évoluent ensemble	Sarv 110 - Mahîç 20	
Vitarka et *vicâra* sont mentaux	Sarv 90 - Ther	Dârst 47
—	*Çârîp* 48	
Vitarka et *vicâra* sont conjoints avec la pensée	Ther - Sarv 90	
—	*Çârîp* 48 - Mahîç tard 6	
Vitarka et *vicâra* peuvent être purs	Ther - Sarv 50	Mahîç 15
—	*Çârîp* 68	
Il y a *vitarka* et *vicâra* partout	Dârst 23	Sarv 95 - Ther
—		*Çârîp* 70
Il n'y a pas de *vicâra* dans la Voie noble	Bahuç 3	
Le son est la diffusion du *vitarka*	Pûrv 17	Ther 93
Ayant compris parfaitement, on fait attention	Pûrv 27	Ther 157
L'*avijñapti* existe réellement	Sarv 105 - *Çârîp* 34	Ther
—	Mahâs 62	Sautr 14 - Dârst 29

Thèses	Accords	Désaccords
La vertu est *vijñapti*	Mahâs 61 - Samm 16	Ther 106
L'immoralité est *avijñapti*	Mahâs 62	Ther 107
La *kâyavijñaptirûpa* est figure	Sarv 140	Dârst 61 - Vâtsîp 40
—		Samm 28
La *kâyavijñapti* est mouvement	Vâtsîp 40 - Samm 28	Sarv 140 - Dârst 61
La *kâyavijñapti* est produite par la pensée	Dârst 61	Sarv 140 - Samm 28
—		Vâtsîp 40
Pensée et mentaux naissent ensemble	Sarv 72	Dârst 46
La nature de la connaissance		
La connaissance est membre d'existence	Sarv 66	Vâtsîp 16
Il y a des connaissances sans objet	Andh 40 - Dârst 48	Ther 89 - Sarv 91
Toute connaissance a un domaine objectif	Sarv 91	Dârst 48.
La pensée *jñânaviprayukta* est *jñâna*	Ther 109	Mahâs 64
La connaissance est disjointe de la pensée	Pûrv 20	Ther 110
Il y a connaissance du futur	Andh 23 - Sarv	Ther 51
—	*Cârîp* 76	
Il y a connaissance du présent	Andh 24 - *Cârîp* 76	Ther 52
Un seul *jñâna* connaît tout		Sarv 64
Tout *jñâna* est *pratisambhidâ*	Andh 20	Ther 48
Le *samvrtijñâna* ne connaît que la Vérité	Ther 49	Andh 21
La connaissance connaît	Sarv 65	
La personne connaît	Vâtsîp 15	Sarv - Mahîç 32
Jñâna et *vijñâna* peuvent être simultanés	Sarv 68	Dârst 7
Il n'y a pas de signification ordinaire	Mahâs 53	
La conscience		
Tout est compris dans *nâmarûpa*	Sarv 2 - Ther	
On cultive la Voie, étant doué des 5 consciences	Mahâs 56	Ther 99 - Sarv
—		*Cârîp* 75
La conscience est membre de la Voie	Sarv 66	Vâtsîp 16
La conscience est membre de l'existence	Sarv 66 - Vâtsîp 16	
Il y a un *bhavangavijñâna* persistant	Ther 219 - Vibh 41	
Il y a *manovijñâna* subtil à la conception, à la mort, en *nirodhasamâpatti*, etc.	Ther 218 - Sautr 29	
Il y a une conscience radicale	Mahâs 78	
Le cœur est l'organe du *manovijñâna*	Ther 220	
Les 5 consciences sont bonnes ou mauvaises	Mahâs ?	Ther 100 - *Cârîp* 65
Les 5 consciences sont *sarâga*	Mahîç 10 - Mahâs 24	Vâtsîp 5 - Samm 24
—	Sarv 32 - *Cârîp* 17	
Les 5 consciences sont *virâga*	Mahîç 10 - Mahâs 24	Vâtsîp 5 - Sarv 32

—		*Çârîp* 17 - Samm 24
Les 5 consciences n'ont pas de discrimination	Sarv 33	
Les 6 consciences sont associées à *vitarka-vicâra*	Mahîç 11	
Le *manovijñâna* a pour objets ceux des 5 *vijñâna* sensoriels	Sarv 109	Dârst 32
Les 6 consciences ont aussi des objets internes	Sarv 109	Dârst 33
Les 6 consciences ont les facultés internes et les consciences pour objets	Sarv 109	Dârst 33
Les 6 consciences actuelles sont germes	Sautr 28	
Les 5 consciences sont *sâbhoga*	Mahâs 76	Ther 101
La conscience auditive suit la conscience visuelle	Uttar 23	Ther 137
Jñâna et *vijñâna* sont simultanés	Sarv 68	Dârst 7
Les 6 *vijñâna* existent dans le *rûpadhâtu* et l'*ârûpyadhâtu*	Mahâs 25	Ther 80, 81 - Sarv *Çârîp* 16
—		
Il n'y a aucune des 5 consciences sensorielles dans le *rûpadhâtu*	Ther 80	Mahâs 25 - Sarv *Çârîp* 15
—		
Les 6 *vijñâna* n'ont pas de support simultané	Sautr 30	
Les consciences peuvent être simultanées	Mahâs 79	

La pensée

La pensée du Srotâpanna connaît sa nature	Mahâs 29	Sarv
La pensée connaît sa nature	Mahâs 29	Sarv
Pensée et mentaux se connaissent mutuellement	Mahîç 25	
Il y a pensée dans l'*asamjñâsamâpatti*	Dârst 58 - Vibh 5	Sarv
Il y a pensée subtile en *nirodhasamâpatti*	Dârst 40 - Vibh 6	Sarv 128
—	Sautr 29 - Ther 217	
Pensée et mentaux naissent ensemble	Sarv 72	Dârst 46
Pensée et mentaux sont *samanantarapratyaya* mutuels	Sarv 110	Dârst 52
Pensée et mentaux évoluent ensemble	Mahîç 20 - Sarv 110	Mahâs tard 7
Il y a de la matière dans la pensée	Mahâs 51	Ther - Sarv *Çârîp* 71
—		
Vitarka et *vicâra* sont pensée	Dârst 47	Sarv 90 - Ther - *Çârîp* 48
La pensée et le corps sont germes mutuels	Sautr 18	
Pensée et mentaux connaissent ce qui est conjoint avec la pensée	Dharm 9	
La pensée est pure de nature	Mahâs 44 - Vibh 23	Sarv
—	*Çârîp* 6	Sarv 80
La pensée *sarâga* est délivrée	Andh 9 - Vibh 23 ?	Ther 24 - Sarv 80
—	Dârst 14	
La vie est conséquence de la pensée	Vibh 4 - Ther	Sarv 125 - *Çârîp* 64
Toute pensée possède *vitarka*	Uttar 15	Ther 92 - Sarv *Çârîp*
—		
La vertu est conséquence de la pensée	Ther 104	Mahâs 59 - *Çârîp* 22
Une pensée peut durer très longtemps	Andh 3 - *Çârîp* 26	Ther 17
Deux pensées naissent ensemble	Mahâs tard 3	Sarv 67
La pensée est *sarvatrâga*	Vibh 24	Sarv 74
On contrôle la pensée d'autrui	Mahâs 74	Ther 154
Citta et *caitta* seuls sont causes	Mahâs 54	Sarv 75 - Ther *Çârîp* 49
—		

Thèses	Accords	Désaccords
La connaissance est disjointe de la pensée	Pûrv 20	Ther 110
Citta et *caitta* seuls sont fruits	Mahâs 54 - Ther	Sarv 75 - Dârst 11
—		*Çârîp* 49
La pensée pénètre tout le corps	Mahâs tard 8	
La parole est conforme à la pensée	Ther 94 - Mahîç tard 5	Pûrv 18
L'acte corporel est conforme à la pensée	Ther 95 - Mahîç tard 5	Pûrv 19
Cetanâ et *manojalpa* sont des pensées	Dârst 19	Sarv 89 - Ther
—		*Çârîp* 50
La pensée connaissante n'a pas d'ignorance	Dârst 36	Sarv 116
La pensée incertaine n'a pas de certitude	Dârst 36	Sarv 116
La pensée grossière n'a pas de subtilité	Dârst 36	Sarv 116
La pensée existe	Sarv 34	
La pensée est pourvue d'objet	Sarv 34 - Ther	
—	*Çârîp* 51	
La pensée est disjointe de la pensée	Sarv 34	Ther - *Çârîp* 52
La pensée disjointe de la connaissance ne connaît pas	Mahâs 64	Ther 109
La continuité de la pensée		
Seuls, *râga* et *pratigha* sont facteurs de *cittasantati*	Dârst 26	Sarv 102
Tous les *kleça* sont facteurs de *cittasantati*	Sarv 102	Dârst 26
La pensée souillée seule est facteur de *cittasantati*	Sarv 101	Vibh 36
La pensée pure est facteur de *cittasantati*	Vibh 36	Sarv 101
Dans l'*ârûpyadhâtu*, la *cittasantati* n'a pas d'autre support qu'elle-même	Sautr 22	Sarv
La contemplation est *cittasantati*	Sarv 58 - Uttar 16	Ther 113
Le sommeil et le rêve		
Il y a *abhisamaya* pendant le rêve	Certains Uttar 41	Ther 208 - Autres Uttar
Il y a obtention de sainteté en rêve	Certains Uttar 41	Ther 208 - Autres Uttar
La pensée du rêve est indéterminée	Certains Uttar 42	Ther 209 - Autres Uttar
Le rêve existe réellement	Sarv 84	Dârst 16
Le Buddha ne dort ni ne rêve jamais	Mahâs 10 - Vibh 13	Sarv
Les méditations		
L'Arhant obtient les *dhyâna*	Sarv 39	
Le Srotâpanna obtient les *dhyâna*	Mahâs 50 - Mahîç 31	Sarv 57
—	Vibh 37	
Le Sakṛdâgâmin obtient les *dhyâna*	Vibh 37	Sarv 57
On entre en *niyâma* en méditant seulement sur la douleur des composés	Mahîç 35 - Dârst 43	Sarv 130

On entre en *samâpatti* par la vue de la douleur des composés	Bahuç 5	
On entre en *niyâma* en méditant sur la concupiscence	Sarv 11	
Sans *dhyâna*, on peut avoir *niyâma* et Fruit d'Arhant	Sarv 21	
Tous les *dhyâna* ont des *anga*	Sarv 129 - Ther	Vibh 21
—	*Çârîp* 77	
Le bonheur est purement corporel dans les trois premiers *dhyâna*	Dârst 5	Sarv
Le recueilli goûte la méditation	Andh 46	Ther 131
Le *prthivîkrtsna* donne *viparîtajñâna*	Andh 19	Ther 46
Il y a des intervalles entre les *dhyâna*	Samm 22 - Sarv	Mahîç 29 - Autres Andh 58
—	Certains Andh 59	
Il y a des *dhyâna lokottara*	Sarv 49 - Ther	Mahîç 14
—	*Çârîp* 67	
Il y a mélange des *dhyâna*	Dârst 42	Sarv
Tous les *dhyâna* sont dans les *smrtyupasthâna*	Sarv 20	
L'Arhant s'éteint dans l'*âneñjya*	Certains Uttar 39	Ther 206 - Sarv 42
—		Autres Uttar
L'*âneñjya* est incomposé	Mahîç 19	Sarv 6 - Ther 21
—		*Çârîp* 10 - Mahâs 43
On est pourvu des trois temps en *dhyâna*	Andh 41	Ther 96
Les terres proches sont seulement bonnes	Dârst 55	Sarv
On peut séjourner longtemps sur la huitième terre	Mahâs 35	

La contemplation

Il n'y a *bodhyanga* que dans 7 *samâpatti*	Sarv 19	
On entre en *samâdhi* par la vue de la douleur des composés	Bahuç 5	
Il y a émission vocale en *samâdhi*	Mahâs 27, 30 - Pûrv 7	Ther 15 - Sarv 52
—	Bahuç 2 - Cet 3	
—	Haim 5 - Apar 7	
Dire : « O douleur ! » fait connaître la douleur	Andh 43	Ther 111 - Sarv
Il y a pensée disciplinée en *samâdhi*	Mahâs 27	
En *samâpatti*, on entend le son	Pûrv 28	Ther 180
Buddha reste toujours en *samâdhi*	Mahâs 12 - Vibh 12	Sarv
La *samâdhi* est *cittasantati*	Sarv 58 - Uttar 16	Ther 113
La *samâdhi* n'est que concentration de pensée	Sautr 32	Sarv
On entre en *niyâma* par la seule *animittasamâdhi*	Dharm 12	Sarv 10
Il y a pensée dans l'*asamjñâsamâpatti*	Dârst 58 - Vibh 5	Sarv
Il y a *samjñâ* chez les Asamjñin	Andh 13 - Sarv	Ther 32
Il y a *samjñâvedayitanirodha* chez les Asamjñin	Hetuv 4	Ther 152
Il y a mort en *samjñâvedayitanirodha*	Râjag 8	Ther 151
Le *samjñâvedayitanirodha* est *lokottara*	Hetuv 2	Ther 150
Le *samjñâvedayitanirodha* est *laukika*	Hetuv 3	Ther 150
On ne meurt pas en contemplation	Sarv 42	
Il y a *samjñâ* en *naivasamjñânâsamjñâyatana*	Ther 33	Andh 14
La *nirodhasamâpatti* est incomposée	Andh 27 - Uttar 9	Ther 58 - Sarv 6
—		*Çârîp* 10 - Mahâs 43 - Mahîç 19

Thèses	Accords	Désaccords
Il y a pensée subtile en *nirodhasamâpatti*	Dârst 40 - Vibh 6	Sarv 128
—	Sautr 29 - Ther 217	
Il y a déchéance de la *nirodhasamâpatti*	Dârst 41	Sarv
Le triple monde		
Il y a des choses mondaines	Dharm 7 - Sarv	
—	*Çârîp* 45	
Les trois *râçi* existent partout	Dârst 44	Sarv 131
Il y a six destinées	Andh 34 - Uttar 11	Ther 74 - Sarv
—	Vâtsîp 36	*Çârîp* 18
Le *drstivant* abandonne les *durgati*	Uttar 18	Ther 123
Le Bodhisattva va dans les *durgati*	Andh 71 - Cet 1 - Pûrv 1	Ther 214
—	Mahâs 22 - Sarv	
—	Apar 1 - Haim 1 ?	
Le kamadhatu		
On entre en *niyâma* seulement dans le *kâmadhâtu*	Sarv 22 - Vâtsîp 32	
Il y a des *laukikâgradharma* dans le *kâmadhâtu*	Mahâs 77 - Mahîç 36	Sarv 61 - Vâtsîp 35
—	Dharm 8	
L'*îrsyâ* et le *matsara* existent seulement dans le *kâmadhâtu*	Sarv 97	Vibh 35
Les cinq *kâmaguna* sont *kâmadhâtu*	Pûrv 12	Ther 76
La *çîlavrataparâmarçâ* et la *vicikitsâ* sont indéterminées hors du *kâmadhâtu*.	Vibh 30	Sarv 132
Le rupadhatu		
Il y a 6 *vijñâna* dans le *rûpadhâtu*	Mahâs 25	Ther 80 - Sarv
—		*Çârîp* 15
Il y a 4 *vijñâna* dans le *rûpadhâtu*	Sarv - *Çârîp* 15	Mahâs 25 - Ther 80
Il n'y a qu'un *vijñâna* dans le *rûpadhâtu*	Ther 80	Mahâs 25 - Sarv
—		*Çârîp* 15
Il y a 6 *âyatana* dans le *rûpadhâtu*	Andh 36 - Samm 11	Ther 80 - Sarv
—	Mahâs 25	*Çârîp* 15
Il y a 4 *âyatana* dans le *rûpadhâtu*	Sarv - *Çârîp* 15	Ther 80 - Andh 36
—		Samm 11 - Mahâs 25
Il n'y a qu'un *âyatana* dans le *rûpadhâtu*	Ther 80	Sarv - *Çârîp* 15
—		Mahâs 25 - Andh 36
—		Samm 11
Il y a *rûparâga* dans le *rûpadhâtu*	Andh 49, 54 - Samm 18	Ther 141
Il y a *rûpa* dans le *rûpâvacara*	Andh 36, 53 - Mahâs 25	Ther 80

—	*Çârîp* 15 - Vibh 20	
—	Sarv - Samm 11	
Les choses matérielles sont *rûpadhâtu*	Andh 35	Ther 78
Il y a des *laukikâgra dharma* dans le *rûpadhâtu*	Sarv 61 - Vâtsîp 35	
—	Mahâs 77 - Mahîç 36	
—	Dharm 8	
Il y a *îrsyâ* et *matsara* dans le Brahmaloka	Vibh 35	Sarv 97
L'ARUPYADHATU		
Il y a des *laukikâgra dharma* dans l'*ârûpyadhâtu*	Vâtsîp 35 - Mahîç 36	Sarv 61 - Mahâs 77
—	Dharm 8	
Il y a *arûparâga* dans l'*ârûpyadhâtu*	Andh 49, 54 - Samm 18	Ther 141
Il y a 6 *vijñâna* dans l'*ârûpyadhâtu*	Mahâs 25	Ther 81 - Sarv
—		*Çârîp* 16
Il n'y a qu'un *vijñâna* dans l'*ârûpyadhâtu*	Ther 81 - Sarv	Mahâs 25
—	*Çârîp* 16	
Les *arûpin dharma* sont *ârûpyadhâtu*	Andh ?	Ther 79
Il y a *rûpa* dans l'*ârûpyadhâtu*	Andh 37, 53 - *Çârîp* 13	Ther 81 - Sarv 108
—	Mahâs 25 - Vibh 20	
Les 4 *ârûpyasamâpatti* sont incomposées	Mahâs 43 - *Çârîp* 10	Ther 57 - Sarv 6
—		Mahîç 19 - Vâtsîp 38
Dans l'*ârûpyadhâtu*, la *cittasantati* n'a d'autre appui qu'elle-même	Sautr 22	Sarv
LES CHOSES SUPRAMONDAINES		
Les *laukikâgradharma* sont *aparyâpanna*	Dharm 8	Sarv 61 - Vâtsîp 35
—		Mahâs 77 - Mahîç 36
Le Buddha est supramondain	Mahâs 1 - Vetull 6	
Le *vohâra* du Buddha est supramondain	Andh 5	Ther 20
Le *samjñâvedayitanirodha* est *lokottara*	Hetuv 2	Ther 150
Le *samjñâvedayitanirodha* est *laukika*	Hetuv 3	Ther 150
Les cinq facultés sont seulement *lokottara*	Mahâs 38 - Mahîç 13	Ther 189 - Sarv 36
—	Hetuv 8 - *Çârîp* 7	
La vue correcte est seulement *lokottara*	Mahâs 38 - Mahîç 13 ?	Sarv 35
—	Ther - *Çârîp* 8	
Le Samgha est supramondain	Bahuç 6 - Vetull 1-3	Ther 167 - 169
Le *drstigata* est *aparyâpanna*	Pûrv 26	Ther 143
La mort des *lokottara* est *lokottara*	Mahâs 73	Ther 149 - *Çârîp* 74
Il y a des *dhyâna lokottara*	Sarv 49 - Ther	Mahîç 14
—	*Çârîp* 67	
Le *jñâna lokottara* a douze objets	Pûrv 31 - Apar 10	Ther 195
Cinq points d'enseignement sont *lokottara*	Bahuç 1	
LA MATIÈRE		
Il y a *rûpa* dans le *rûpadhâtu*	Andh 36, 53 - Mahâs 25 - *Çârîp* 15	Ther 80
—	Sarv - Vibh 20 - Samm 11	

Thèses	Accords	Désaccords
Il y a *rûpa* dans l'*ârûpyadhâtu*	Andh 37, 53 - Mahâs 25	Ther 81 - Sarv 108
—	Vibh 20 - *Çârîp* 13	
La matière du Saint est Voie	Mahîç 26 - Mahâs 55	Ther 98
—	Samm 15 - *Çârîp* 9	
Citta et *rûpa* sont mutuellement *bîja*	Sautr 18	
Rûpa est *rûpasahabhûhetu*	Sarv	Dârst 1
La matière externe est *anâsrava*	Dârst 2	Sarv
La matière est fruit de l'acte	Sarv 75, 76 - *Çârîp* 20, 29	Mahâs 54 - Ther 159
—	Uttar 26	Dârst 11
La matière est maturation de l'acte	Andh 52 - Samm 21	Ther 161 - Mahâs 54
—	Mahâs 69	Dârst 11
—	Sarv 75, 76 - *Çârîp* 20	
La matière est cause	Sarv 75, 76 - *Çârîp* 29	Mahâs 54 - Ther 158
—	Uttar 26 - Mahîç 28 ? - Samm 12 ?	Dârst 11
La matière est acte	Samm 12 - Mahîç 28	Ther 82
La matière est cause et causée	Uttar 26 - *Çârîp* 29	Ther 159 - Mahâs 54
—		Dârst 11
La matière est bonne ou mauvaise	Mahîç 27, 28 - Samm 13, 20	Ther 82, 160 - Mahâs 54
—	*Çârîp* 14	Dârst 11 ?
La matière noble est dérivée des *mahâbhûta*	Uttar 24 - *Çârîp* 30	Ther 138
Il y a de la matière dans la pensée	Mahâs 51	Ther - Sarv
—		*Çârîp* 71
Rûpin dharma sont *rûpadhâtu*	Andh 35	Ther 78
Arûpin dharma sont *arûpadhâtu*	Andh ?	Ther 79
La matière est pourvue d'objet	Uttar 12	Ther 87 - *Çârîp* 44 - Sarv
Tout est compris dans *nâmarûpa*	Sarv 2 - Ther	
L'atome est étendu	Sautr 25	Sarv 135
Les atomes se touchent	Sautr 25	Sarv 135
Les quatre grands éléments sont visibles	Andh 29	Ther 61 - *Çârîp* 37
Les grands éléments évoluent	Mahîç 20 - Mahâs tard 7	
La terre est maturation de l'acte	Andh 30 - *Çârîp* 28	Ther 70
L'élément tellurique dure un *kalpa*	Mahîç tard 7	
Les sons et les images existent	Sarv 106	Dârst 50, 51
Le son est maturation de l'acte	Mahâs 68 - Vibh 1	Ther 118 - Sarv 121
—	Vâtsîp 22 - *Çârîp* 23	
Le son est diffusion du *vitarka*	Pûrv 17	Ther 93
Le corps		
Le corps du Buddha est infini	Mahâs 6	
Le corps de naissance du Buddha est pur	Mahâs 2 - Vibh 2	Sarv

Le *sukhendriya* est seulement corporel dans les trois premiers *dhyâna*	Dârst 5	Sarv
La force et la faiblesse du corps sont distinctes	Sarv	Vibh 25
La pensée pénètre tout le corps	Mahâs tard 8	
La vie		
La vie du Buddha est éternelle	Mahâs 8	
La faculté vitale n'existe pas	Sautr 15	
La vie est consécutive à la pensée	Vibh 4 - Ther	*Çârîp* 64 - Sarv 125
La faculté vitale est matérielle	Ther 83	Pûrv 14 - Samm 13
—		Sarv - *Çârîp* 21
Il y a une existence intermédiaire	Pûrv 11 - Samm 10	Ther 75 - Vibh 7
—	Sarv 31	Mahâs 49 - Mahîç 8
—	Vâtsîp 33 - Mahîç tard 2	*Çârîp* 4
La vie embryonnaire et la naissance		
Les 6 *âyatana* existent dès la conception	Pûrv 25 - Apar 9	Ther 136
Le Bodhisattva ne devient pas *arbuda*, *kalala*, etc.	Mahâs 18	
Il y a *abhisamaya* chez l'embryon	Certains Uttar 40	Ther 207 - Autres Uttar
Il y a obtention de Sainteté chez l'embryon	Certains Uttar 41	Ther 208 - Autres Uttar
Le Bodhisattva embryon n'a ni *kâma* ni *vyâpâda*	Mahâs 21 - Vibh 36	Sarv 101
—	Haim 4	
Le Bodhisattva est conçu comme un éléphant blanc	Mahâs 19	
Le Bodhisattva naît du flanc droit de sa mère	Mahâs 20	
La naissance accroît les *samskâra*	Mahîç 33	
La mort		
Il peut y avoir mort prématurée	Sarv 126	Prajñ 6 - Dârst 57
Il peut y avoir mort prématurée de l'Arhant	Ther 163 - Sarv 126	Râjag 9 - Siddh 7
—		Prajñ 6 - Dârst 57
On peut mourir en *samjñânirodhasamâpatti*	Râjag 8	Ther 151
La mort des *lokottara* est *lokottara*	Mahâs 73	Ther 149 - *Çârîp* 74
On peut mourir en méditation		Sarv 42
L'Arhant s'éteint dans l'*âneñjya*	Certains Uttar 39	Ther 206 - Sarv 42
—		Autres Uttar
Vieillesse et mort sont maturation	Andh 31	Ther 71 - *Çârîp* 55
Vieillesse et mort sont des réalités achevées	Andh 45	Ther 115
L'ontologie		
Tout existe, notamment le passé et le futur	Sarv 1 - Mahîç tard 1	Ther 7 - Sautr 10
—		Mahîç 1 - Mahâs 47
—		*Çârîp* 2 - Andh 2

Thèses	Accords	Désaccords
La pensée ayant des objets futurs ou passés est dépourvue d'objet	Uttar 14 - *Çârîp* 2	Ther 90, 91 - Sarv 1
Le *pudgala* existe	Vâtsîp 1 - Samm 1	Ther 1 - Sautr 3, 99
—	Haim 7 ?	Dârst 25 - Sarv 46
—		*Çârîp* 1 - Tâmraç
Un certain passé existe	Kâç 1	Ther 8 - Sarv 1, 77
—		Andh 2 - Mahâs 47
—		Mahîç 1 - *Çârîp* 2
Toutes choses existent et n'existent pas à la fois	Andh 2 - Prajñ	Ther 10 - Sarv 1
—	*Satyasid* 6	Mahîç 1 - *Çârîp* 2
Tout n'est que dénomination	Mahâs - Ekav	Sarv 1 - Ther 7
—	Prajñ - *Satyasid* 2	Mahîç 1
Tous les composés ne sont que dénominations	Prajñ	Sarv
Seules existent les choses supramondaines	Lokot	Sarv 1 - Ther 7
—		Mahîç 1 - Ekav
—		Prajñ - Andh 2
Toutes choses ne sont que cendres	Gokul	Ther 18
Il y a deux sortes de vacuité	Lokot	Ther - Sarv
—		*Çârîp* 46
Il y a deux Vérités, contingente et absolue	Prajñ - *Satyasid* 1	
—	Sarv	
La douleur est réalité absolue	Prajñ 4	
La douleur est *parinispanna*	Hetuv 10 - Certains Uttar 45	Ther 216 - Autres Uttar 45
La *dharmasthitatâ* est *parinispanna*	Andh 44	Ther 114
L'impermanence est *parinispanna*	Andh 45	Ther 115
Vieillesse et mort sont *parinispanna*	Andh 45	Ther 115
Skandha, dhâtu, âyatana, indriya sont *parinispanna*	Ther 216 - Certains Uttar 45	Hetuv 10 - Autres Uttar 45
—		Prajñ 2 ?
Les *âyatana* sont des réalités achevées	Ther 216 - Sarv 1	Prajñ 2
La nature du profane existe	Sarv 94	Dârst 20
Buddha existe en tant que substance	Mahâs 17	
Les incomposés existent	Sarv 1 - Mahîç 1	Sautr 9 - *Satyasid.* 18
Les trois *nirodha* existent	Sarv 81	Dârst 15 - Sautr 9
—		*Satyasid.* 18
L'espace existe	Sarv 1 - Mahîç 1	Sautr 9 - *Satyasid.* 18
Les *prâpti* existent	Sarv 111	Sautr 11 - Dârst 34
La durée existe	Sarv - *Çârîp* 61	Sautr 13 - Ther
—		Mahîç 23
La faculté vitale existe	Sarv	Sautr 15
L'acte corporel existe	Sarv 117	Sautr 16 - Dârst 54
Les causes coexistantes existent	Sarv	Sautr 19
Les conditions en tant que causes existent	Sarv 71, 98	Dârst 9
L'*avijñapti* existe	Sarv 105 - Mahâs 62	Sautr 14 - Dârst 29

—	*Çârîp* 34	Ther
Les noms, lettres, etc. existent	Sarv 70	Dârst 45
Le rêve existe	Sarv 84	Dârst 16
Les caractéristiques existent	Sarv 7, 86	Dârst 17
Les liens existent	Dârst 25 - Sarv 99	
—	Vâtsîp 21	
Les objets des liens existent	Sarv 99 - Vâtsîp 21	Dârst 25
Les choses magiques existent	Sarv 123	Dârst 38, 56
Le contact de connaissance existe	Sarv 124	Dârst 39
Les mentaux existent	Sarv 34 - Ther 66 - *Çârîp* 54	Râjag 3 - Siddh 3
Les sons et les images existent	Sarv 106	Dârst 50, 51
Les êtres ne sont que dénominations des existences successives	Sarv 46	
Les saisissables ne sont que dénominations	Vâtsîp 2	
La figure géométrique n'est que dénomination	Sautr 23	Sarv
La déchéance n'est que dénomination	Dârst 59	Sarv
Toutes les choses sont fixées à leur nature propre	Andh 66 - Certains Uttar 37	Ther 202 - Autres Uttar
Il n'y a pas de choses comprises dans d'autres	Râjag 1 - Siddh 1	Ther 64 - *Çârîp* 39
Il n'y a pas de choses conjointes avec d'autres	Râjag 2 - Siddh 2	Ther 65 - *Çârîp* 40
Les 4 agrégats sont fixés à leur nature propre	Sautr 6	
Tout est compris dans la nature propre	Sarv 100	Vibh 31
Les grands éléments évoluent	Mahîç 20 - Mahâs tard 7	
Pensée et mentaux évoluent	Mahîç 20 - Sarv 110	Mahâs tard 7
L'acte et son fruit évoluent ensemble	Mahâs tard 5	
L'abandon des racines de bien n'a pas de nature propre	Dârst 60	Sarv

Les incomposés

Les incomposés existent	Sarv 1 - Mahîç 1	Sautr 9 - *Satyasid* 18
Les incomposés sont causes	Sarv	Sautr 20 - Ther
—		*Çârîp* 62
Seul, le *nirvâna* est incomposé	Ther 21 - Vâtsîp 38	Sarv 6 - Mahâs 43
—	Samm ?	Mahîç 19 - Andh 6,26 27
—		*Çârîp* 10 - Vibh 8, 9, 29
—		Uttar 10, 32 - Dharm 13
—		Sautr 9 - *Satyasid* 17
Les deux cessations sont incomposées	Sarv 6 - Sautr 9	Ther 21 - Vâtsîp 38
—	Mahâs 43 - Andh 6	
—	Mahîç 19 - *Çârîp* 10	
L'espace est incomposé	Mahîç 19 - Sarv 6	Ther 59 - Vâtsîp 38
—	Uttar 10 - Mahâs 43	*Çârîp* 10
—	Sautr 9 - *Satyasid* 17	
Le *pratîtyasamutpâda* est incomposé	Mahâs 43 - Mahîç 19	Ther 55 - Sarv 6, 28
—	Dharm 13 - Vibh 8	Vâtsîp 38
—	Pûrv 9 - *Çârîp* 10	
La *dharmasthitatâ* est incomposée	*Çârîp* 10	Sarv 6 - Ther 21
—		Mahâs 43 - Mahîç 19

Thèses	Accords	Désaccords
La *tathatâ* est incomposée	Mahîç 19 - Certains Uttar 32	Ther 186 - Sarv 6
—		*Çârîp* 10 - Autres Uttar
—		Mahâs 43
La Voie est incomposée	Mahâs 43 - Mahîç 19	Sarv 6, 112 - Ther 21
—	Vibh 9	*Çârîp* 10
Le *niyâma* est incomposé	Andh 26 - *Çârîp* 10	Ther 54 - Sarv 6
—		Mahâs 43 - Mahîç 19
L'*âneñjya* est incomposé	Mahîç 19	Sarv 6 - Ther 21
—		*Çârîp* 10 - Mahâs 43
Les 4 *ârûpyasamâpatti* sont incomposées	Mahâs 43 - *Çârîp* 10	Ther 57 - Sarv 6
—		Mahîç 19
La *nirodhasamâpatti* est incomposée	Andh 27 - Uttar 9	Ther 58 - Sarv 6
—		*Çârîp* 10 - Mahâs 43
—		Mahîç 19
Les caractéristiques sont incomposées	Vibh 29	Sarv 87 - Ther 21 - Dharm 11
Le *nirodhalakṣana* est incomposé	Dharm 11 - Vibh 29	Sarv 87 - Ther 21
L'*anityatânirodha* est incomposé	Vibh 26	Sarv 82 - Ther 21
Les 4 Fruits sont seulement incomposés	Pûrv 29 - Vibh 32	Ther 184 - Sarv 103
—	*Çârîp* 11	
Les *prâpti* sont incomposées	Pûrv 30	Ther 185 - Sarv 6
—		*Çârîp* 10
Les 4 Vérités sont incomposées	Pûrv 10	Ther 56 - Sarv 8
—		*Çârîp* 32
Les composés		
Tous les composés ne sont que dénominations	Prajñ 3	Sarv 1
Tous les composés sont douleur	Hetuv 7 - Frajñ 3	Ther 166
On entre en *niyâma* en méditant sur la douleur des composés	Dârst 43 - Mahîç 35	Sarv 130
On entre en *samâdhi* par la vue de la douleur des composés	Bahuç 5	
Les composés n'ont que deux temps	Dârst 49	Sarv
Les caractéristiques des composés		
Les caractéristiques sont incomposées	Vibh 29	Dharm 11 - Sarv 87
—		Ther 21
Les caractéristiques existent	Sarv 7, 86	Dârst 17

L'instant a trois caractéristiques	Sarv 88	Dârst 18
Les caractéristiques sont dans le *samskâraskandha*	Sarv 4	
Les caractéristiques sont attribuées au moment	Sarv 139 - Sautr 27	Samm 29
Les caractéristiques sont attribuées à un état prolongé	Samm 29 - Sautr 27	Sarv 139
Les choses naissent de quatre façons	Mahâs tard 2	
Les choses naissent les unes après les autres	Dârst 24	Sarv 96
La durée existe	Sarv - *Çârîp* 61	Sautr 13 - Ther
—		Mahîç 23
Le *nirodhalakṣana* est incomposé	Dharm 11 - Vibh 29	Sarv 87 - Ther 21
La cessation a une cause	Sarv 78	Dârst 12
Les trois cessations existent	Sarv 81	Dârst 15 - Sautr 9
—		*Satyasid.* 18
Tout est destructible	Mahîç 34	
La destruction existe	Mahâs 52	
Toutes choses sont instantanées	Pûrv 32 - Apar 11	Ther 211
—	Mahîç 23 - Sarv 47	
—	Kâç 5 - Vâtsîp 4	
Les agrégats durent un instant, toute une vie ou jusqu'à la fin du *samsâra*	Mahîç 37	
Les composés n'ont que deux temps	Dârst 49	Sarv
Tout est impermanent	Sautr 8	
L'*anityatânirodha* est incomposé	Vibh 26	Sarv 82 - Ther 21
L'impermanence est *parinispanna*	Andh 45	Ther 115
Le temps est permanent	Dârst 30 - Vibh 33	Sarv
Cinq points d'enseignement sont *lokottara*	Bahuç 1	

Le temps et l'espace

L'instant est pourvu des trois caractéristiques	Sarv 88	Dârst 18
Il n'y a pas de cause future	Kâç 3	Sarv - Sautr 19
On est pourvu de choses des trois temps	Andh 41	Ther 96
Il y a connaissance du futur	Andh 23 - Sarv	Ther 51
—	*Çârîp* 76	
Il y a connaissance du présent	Andh 24 - *Çârîp* 76	Ther 52
On abandonne les souillures des trois temps	Sarv - Certains Uttar 31	Ther 182 - Autres Uttar
Les tendances sont éternellement présentes	Mahîç tard 9	
Les agrégats, etc. sont éternellement présents	Mahîç tard 10	
Le temps est distinct des agrégats	Dârst 30 - Vibh 33	Sarv 107
Le temps est permanent	Dârst 30 - Vibh 33	Sarv
Les *prâpti* existent	Sarv 111	Sautr 11 - Dârst 34
Les *prâpti* sont incomposées	Pûrv 30	Ther 185 - Sarv 6
Théorie des germes	Sautr 12	Sarv - Ther 222
Pensée et matière sont mutuellement germes	Sautr 18	
Les germes deviennent des pousses	Mahâs tard 6	
Le moment antérieur parfume le moment postérieur	Dârst 62	

Thèses	Accords	Désaccords
La vacuité est dans le *samskâraskandha*	Andh 60	Ther 183
L'espace est incomposé	Uttar 10 - Mahîç 19	Ther 59 - Vâtsîp 38
—	Sarv 6 - Sautr 9	*Çârîp* 10
—	*Satyasid* 17 - Mahâs 43	
L'espace est visible	Andh 28	Ther 60 - *Çârîp* ?
La personne		
Le *pudgala* existe	Vâtsîp 1 - Haim 7 ?	Ther 1 - Sarv 99
—	Samm 1	Sautr 3 - Dârs*t* 25
—		*Çârîp* 1 - Tâmraç
L'indestructible, né avec l'acte, produit le fruit	Samm 30	
Le *pudgala* n'est ni identique ni différent des agrégats	Vâtsîp 1 - Samm 1	
Le *pudgala* transmigre	Vâtsîp 3 - Samm 1 ?	Mahîç 24 - Ther 1
—		Sarv 48 - *Çârîp* 1
Le *pudgala* connaît	Vâtsîp 15	Sarv 3 - Mahîç 32
Les êtres ne sont que *prajñapti* des *bhava*	Sarv 46	
Les cinq agrégats transmigrent	Sautr 1 - Samm 23 ?	Sarv - Ther
—		Vâtsîp 3
—		Mahîç 24 - *Çârîp* 41
Le *pudgala* subsiste dans le *nirvâna*	Vâtsîp 1 ? - Samm 1 ?	Sarv 3 - Ther 1
—	Haim 7 ?	
Il y a une conscience radicale	Mahâs 78	
Il y a une conscience membre de l'existence et qui persiste	Ther 219 - Vibh 41	
Il y a un agrégat qui dure jusqu'au bout de la transmigration	Mahîç 37	
La douleur		
Dire : « O douleur ! » fait connaître la douleur	Andh 43	Ther 111 - Sarv
Dire : « O douleur ! » peut aider	Mahâs 32	
La douleur conduit à la Voie	Mahâs 31	
La douleur est un aliment	Pûrv 8 - Mahâs 34	Ther 16
Ce qui est lié aux facultés est douleur	Hetuv 6	Ther 165
Tous les composés sont douleur	Hetuv 7 - Prajñ 3	Ther 166
On entre en *niyâma* en méditant sur la seule douleur des composés	Dârs*t* 43 - Mahîç 35	Sarv 130
On entre en *samâdhi* par la vue de la douleur des composés	Bahuç 5	
La douleur est *parinispanna*	Hetuv 10 - Certains Uttar 45	Ther 216 - Autres Uttar
La douleur est une réalité absolue	Prajñ 4	
La douleur diffère des agrégats	Prajñ 1	
Toute douleur vient des actes	Prajñ 7	

[illegible] la douleur par la Voie	Haim 6	
Toutes choses ne sont que cendres	Gokul	Ther 18
La sagesse fait cesser la douleur	Mahâs 33	
Il y a trois Vérités : douleur, ordinaire et noble	Bahuç 4	
L'enseignement de la douleur est *lokottara*	Bahuç 1	
Les agrégats		
Les agrégats ont racine et fin	Sautr 4	
Les agrégats n'ont qu'une saveur	Sautr 4	
Les 4 agrégats sont fixés à leur nature propre	Sautr 6	
Les 5 agrégats transmigrent	Sautr 1 - Samm 23 ?	Sarv 48 - Ther
—		Vâtsîp 3
—		Mahîç 24 - *Çârîp* 41
Les 5 agrégats sont causes	Sarv 75 - *Çârîp* 49	Ther - Mahâs 54
—		Dârst 11
Les 5 agrégats sont fruits	Sarv 75 - *Çârîp* 49	Ther - Mahâs 54
—		Dârst 11
Les agrégats sont *parinispanna*	Ther 216 - Certains Uttar 45	Hetuv 10 - Autres Uttar
—		Prajn 2 ?
La douleur diffère des agrégats	Prajñ 1	
Il y a continuité entre les agrégats de deux vies successives	Andh 42	Ther 97
Seule, la Voie détruit les agrégats	Sautr 2	Ther - Sarv
—		*Çârîp*
Les agrégats ont les *mûlâpatti*	Sautr 7	
Le temps est distinct des agrégats	Dârst 30 - Vibh 33	Sarv 107
Les agrégats existent toujours	Mahîç tard 10	
Il y a un agrégat qui dure jusqu'à la fin de la transmigration	Mahîç 37	
Il y a des êtres nouveaux	Mahîç 38	
L'ensemble des agrégats voit les formes	Dârst 8	
L'ordre de l'univers		
Buddha et Auditeur peuvent faire des miracles	Andh 64	Ther 199
Par la magie, on peut durer un *kalpa*	Mahâs 65	Ther 112
La matière est cause	Sarv 75, 76 - *Çârîp* 29	Mahâs 54 - Ther 158
—	Uttar 26 - Mahîç 28 ? - Samm 12 ?	Dârst 11
La matière est fruit de l'acte	Sarv 75, 76 - *Çârîp* 20, 29	Mahâs 54 - Ther 159
—	Uttar 26	Dârst 11
La matière est maturation de l'acte	Andh 52 - Samm 21	Ther 161 - Mahâs NO 54
—	Sarv 75, 76 - *Çârîp* 20	Dârst 11
—	Mahâs C 69	

Appendice II

Les affinités doctrinales

L'examen des 500 et quelque thèses recueillies permet de connaître les affinités doctrinales existant entre les diverses sectes. On doit remarquer tout d'abord que les sources se contredisent très rarement, tout au plus une dizaine de fois. Encore faut-il noter que, presque toujours, les contradictions concernent des groupes de sectes, comme les Mahâsâṅghika, ou des sectes ayant possédé des écoles variées, comme les Mahîçâsaka. Dans ces cas-là, la contradiction n'est qu'apparente puisque nous savons que les écoles de tel groupe étaient elles-mêmes en désaccord sur tel ou tel problème, comme l'a bien montré notamment Vasumitra. Ce qui est surtout frappant et vraiment remarquable, c'est au contraire l'accord entre les diverses sources, pourtant si différentes par leurs origines doctrinales et géographiques.

L'examen des thèses présente pourtant une difficulté majeure. Dans 90 % des cas, en effet, nous ne connaissons que très partiellement quelles sectes ou quelles écoles les soutenaient, et quelles autres les réfutaient. Il s'agit la plupart du temps de problèmes purement locaux, qui ne se sont posés que dans une région ou parmi les écoles d'une même secte. C'est ainsi que l'étude minutieuse des trois *Abhidharmapitaka* en notre possession ne permet pas, loin de là, de connaître l'opinion des sectes dont ils sont l'expression doctrinale sur la plupart de ces problèmes. Il est difficile de trouver beaucoup plus de 100 problèmes communs aux Sarvâstivâdin et aux Theravâdin, plus de 80 communs aux Theravâdin et à la secte du *Çâriputrâbhidharma* et plus de 70 communs à cette dernière et aux Sarvâstivâdin, ce qui est bien peu par rapport à l'ensemble des thèses ici recueillies dont le nombre, nous l'avons vu, dépasse cinq cents.

Il y a pourtant 44 problèmes sur lesquels nous sommes bien renseignés. En ce qui les concerne, nous connaissons la position doctrinale des Sarvâstivâdin dans 42 cas, celle des Theravâdin dans 39 cas, celle du *Çâriputrâbhidharma* dans 30 cas, celle des Mahâsâṅghika dans 31 cas, celle des Mahîçâsaka dans 28 cas, celle des Sammatîya dans 20 cas, celle des Vibhajyavâdin (1) dans 17 cas, celle des Vâtsîputrîya dans 16 cas et celle des Andhaka dans 15 cas. En étudiant ces problèmes, que l'on peut appeler les grands problèmes généraux du Hînayâna puisqu'ils ont préoccupé aussi bien les Bouddhistes de Ceylan que ceux du Cachemire, les Theravâdin aussi bien que les Mahâsâṅghika, les Mahîçâsaka aussi bien que les Andhaka ou les Sammatîya, il est donc possible de tirer des indications sur les affinités doctrinales des diverses sectes.

Voici ces thèses

(1) Il s'agit de la secte ainsi nommée dans la *Vibhâsâ* des Sarvâstivâdin.

Thèses	Accords	Désaccords
Cinq thèses de Mahâdeva sur l'Arhant	Mahâs - Pûrv - Bahuç - Cetiya - Haimav	Ther - Sarv - Samm - Vâtsîp - Mahîç
La personne (*pudgala*) existe	Vâtsîp - Samm	Ther - Sarv - *Çârip* - Sautr. - Dârst - Mahîç
Tout existe (*sarvam asti*)	Sarv - Mahîç tard	Mahâs - Mahîç - Ther - Vibh - *Çârip* - Andh Sautr - Dârst ? - Uttar
Il y a existence intermédiaire (*antarâbhava*)	Sarv - Samm - Pûrv - Mahîç tard - Dârst	Mahâs - Mahîç - Ther - Vibh - *Çârip*
Les *anuçaya* sont *cittaviprayukta*	Mahâs - Mahîç - Vibh - *Çârip* - Dârst - Vâtsîp - Samm - Andh - Certains Uttar	Ther - Sarv
Les *anuçaya* diffèrent des *paryavasthâna*	Mahâs - Mahîç - Vibh - Andh	Ther - Sarv
Les *paryavasthâna* sont *cittaviprayukta*	Andh	Mahâs - Mahîç - Vibh - Ther - Sarv
Les *anuçaya* sont *anâlambana*	Mahâs - Mahîç - Andh - Dârst - Certains Uttar	Ther - Sarv
L'Arhant peut déchoir	Samm - Vâtsîp - Sarv - Mahâs tard - Pûrv	Mahâs - Mahîç - Vibh - Ther - Sautr
Le Srotâpanna peut déchoir	Mahâs - Mahîç	Ther - Sarv
Le Srotâpanna obtient les *dhyâna*	Mahâs - Mahîç - Vibh	Sarv
Les cinq facultés nobles sont mondaines	Sarv - Ther	Mahâs - Mahîç - *Çârip* - Hetuv
La vue correcte est mondaine	Sarv	Mahâs - Ther - *Çârip* - Mahîç ?
Les deux cessations sont incomposées	Mahâs - Mahîç - Sarv - *Çârip* - Andh	Ther - Samm - Vâtsîp
L'espace est incomposé	Mahâs ? - Mahîç - Sarv - Uttar	Ther - Samm - Vâtsîp - *Çârip*
Le *pratîtyasamutpâda* est incomposé	Mahâs - Mahîç - Vibh - *Çârip* - Dharm - Pûrv	Ther - Sarv - Samm - Vâtsîp
Le *mârga* (ou le *niyâma*) est incomposé	Mahâs - Mahîç - Vibh - Andh - *Çârip*	Ther - Sarv - Samm - Vâtsîp
La *tathatâ* (ou la *dharmasthitatâ*) est incomposée	Mahîç - Certains Uttar - *Çârip*	Ther - Sarv - Samm - Vâtsîp - Mahâs
Les quatre *ârûpyasamâpatti* sont incomposées	Mahâs - *Çârip*	Ther - Sarv - Mahîç - Samm - Vâtsîp
Les quatre Fruits sont seulement incomposés	Vibh - *Çârip* - Pûrv	Ther - Sarv
La matière du Saint est *mârga*	Mahâs - Mahîç - *Çârip* - Samm	Ther
La matière peut être bonne ou mauvaise	Mahîç - Sarv - Samm - *Çârip*	Ther - Mahâs ? Dârst ?
La matière est maturation	*Çârip* - Andh - Samm - Sarv	Ther - Mahâs - Dârst
Le *nirvâna* est bon	*Çârip* - Andh - Sarv	Ther
Le *nirvâna* peut être *çaiksa* ou *açaiksa*	*Çârip* - Vâtsîp - Vibh	Sarv - Ther
La pensée est naturellement pure	Mahâs - Vibh - *Çârip*	Sarv
Le son est maturation	Mahâs - Vibh - *Çârip* - Vâtsîp	Sarv - Ther
Le Bodhisattva est conçu sans *kâma* ni *vyâpâda*	Mahâs - Vibh - Haimav	Sarv
Le Bodhisattva va aux *durgati*	Mahâs - Andh - Sarv - Cetiya	Ther
Buddha et Çrâvaka ont une carrière identique	Mahîç	Dharm - Sarv - *Çârip*
Il y a *brahmacarya* chez les Dieux	Dharm - Sarv - Mahîç tard ? - Ther - *Çârip*	Mahîç - Haimav - Samm
Les *tîrthika* obtiennent les cinq *abhijñâ*	Sarv - Vâtsîp	Mahîç - Haimav - Dharm
Le *prthagjana* abandonne les *kleça*	Samm - Sarv	Ther - Mahîç - Dârst
Il y a six destinées (*gati*)	Andh - Uttar - Vâtsîp	Ther - *Çârip* - Sarv
Il y a de la matière (*rûpa*) dans les *ârûpya*	Vibh - Andh - *Çârip* - Mahâs	Ther - Sarv
Il y a les cinq domaines sensoriels dans le *rûpadhâtu*	Mahâs - Andh - Samm	Ther - Sarv - *Çârip*
Il n'y a aucun domaine sensoriel dans le *rûpadhâtu*	Ther	Mahâs - Andh - Samm - Sarv - *Çârip*
Il y a les cinq consciences sensorielles dans le *rûpadhâtu*	Mahâs	Ther - Sarv - *Çârip*
Il n'y a aucune conscience sensorielle dans le *rûpadhâtu*	Ther	Mahâs - Sarv - *Çârip*
Il y a les cinq consciences sensorielles dans l'*ârûpyadhâtu*	Mahâs	Ther - Sarv - *Çârip*
Les cinq consciences sensorielles sont *sarâga*	Mahâs - Mahîç - Sarv - *Çârip*	Vâtsîp
Les cinq consciences sensorielles sont *virâga*	Mahâs - Mahîç	Vâtsîp - *Çârip* - Sarv
L'*abhisamaya* des Vérités est progressive	Andh - Mahâs tard - Sarv - Samm - Bhadr	Mahâs - Mahîç - Vibh - Ther

Voici les rapports d'affinités établis d'après le tableau précédent (1).

	Theravâdin	Sarvâstivâdin	Mahîçâsaka 1	Vibhajyavâdin	*Çâriputrâbhidh*	Mahâsâṅghika 1	Andhaka	Vâtsîputrîya	Sammatîya
Theravâdin	38	20/13	11/14	5/ 8	12/17	8/18	2/12	7/ 8	7/11
Sarvâstivâdin	20/13	41	8/19	1/15	15/17	8/22	7/ 9	8/ 8	12/ 6
Mahîçâsaka 1	11/14	8/19	27	10/ 0	13/ 5	19/ 3	6/ 2	3/10	6/10
Vibhajyavâdin	5/ 8	1/15	10/ 0	16	10/ 0	13/ 0	5/ 1	3/ 3	1/ 5
Çâriputrâbhidharma	12/17	15/17	13/ 5	10/ 0	31	15/ 6	8/ 2	4/10	6/11
Mahâsâṅghika 1	8/18	8/22	19/ 3	13/ 0	15/ 6	30	8/ 1	3/ 9	4/ 9
Andhaka	2/12	7/ 9	6/ 2	5/ 1	8/ 2	8/ 1	15	2/ 2	4/ 2
Vâtsîputrîya	7/ 8	8/ 8	3/10	3/ 3	4/10	3/ 9	2/ 2	16	10/ 0
Sammatîya	7/11	12/ 6	6/10	1/ 5	6/11	4/ 9	4/ 2	10/ 0	19
Dharmaguptaka	1/ 1	2/ 2	2/ 2	1/ 0	3/ 0	1/ 0	0	0/ 2	0/ 2
Pûrvaçaila	0/ 5	2/ 3	1/ 3	2/ 2	2/ 1	2/ 2	0	1/ 2	2/ 2
Dârṣṭântika	3/ 2	1/ 4	5/ 0	2/ 0	3/ 0	3/ 0	2/ 0	1/ 1	1/ 2
Sautrântika	3/ 0	1/ 2	3/ 0	2/ 0	2/ 0	2/ 0	1/ 0	0/ 2	0/ 2
Haimavata	0/ 2	0/ 4	2/ 1	1/ 0	0/ 1	2/ 0	0	0/ 2	1/ 1
Mahîçâsaka 2	1/ 2	3/ 0	0/ 3	0/ 2	1/ 2	0/ 2	1/ 0	0	1/ 1
Mahâsâṅghika 2	0/ 2	2/ 0	0/ 2	0/ 2	0	0/ 2	1/ 0	1/ 0	2/ 0
Bahuçrutîya	0/ 1	0/ 1	0/ 1	0	0	1/ 0	0	0/ 1	0/ 1
Caitîya	0/ 1	0/ 1	0/ 1	0	0	1/ 0	0	0/ 1	0/ 1

Ce tableau met en lumière des affinités remarquables.

Rien, par ailleurs, ne laissait prévoir certaines d'entre elles.

1°) Un groupe doctrinal englobant les Mahîçâsaka et les Mahâsâṅghika (19/3), groupe auquel se rattachent très nettement les Vibhajyavâdin (10/0 et 13/0) et, un peu moins, le *Çâriputrâbhidharmaçâstra* (13/5, 15/6 et 10/0) et les Andhaka (6/2, 8/1, 5/1 et 8/2), qui sont les Mahâsâṅghika du Sud. On doit noter surtout le fait que les rapports d'affinités entre les Vibhajyavâdin et les trois autres sectes montrent tous qu'il n'existe aucun désaccord entre eux (10/0, 13/0 et 10/0) (2). Ceci prouve clairement que les Vibhajyavâdin de la *Vibhâṣâ* appartiennent au groupe doctrinal Mahîçâsaka-Mahâsâṅghika. Les affinités du *Çâriputrâbhidharmaçâstra* sont également très remarquables et confirment bien l'hypothèse de son origine dharmaguptaka, comme le prouve aussi son rapport d'affinités avec cette dernière secte (3/0). Ce traité appartient à ce groupe, mais n'a pour origine ni les Mahâsâṅghika ni les Mahîçâsaka, puisqu'il y a quelques désaccords avec ceux-ci. Comme l'hypothèse d'une origine kâçyapîya est à rejeter puisqu'il nie l'existence de tout passé et de tout futur sans distinction, il ne fait donc guère de doute qu'il soit l'œuvre des Dharmaguptaka, la seule autre secte à notre connaissance qui puisse appartenir à ce groupe.

2°) Le groupe doctrinal des Theravâdin singhalais et des Sarvâstivâdin cachemiriens. Le rapport d'affinités (20/13) est beaucoup moins grand que dans le cas précédent, ce qui s'explique tout naturellement par l'énorme distance géographique, 3.500 km à vol d'oiseau, séparant les domaines de ces deux sectes. Mais

(1) Dans chaque rapport, le numérateur indique le nombre des accords et le dénominateur celui des désaccords.

(2) T. KIMURA, dans ses *Recherches sur l'Abhidharma* (Tôkyô, 1922) avait déjà noté que la doctrine du *Çâriputrâbhidharma* se rapprochait beaucoup de celle des Vibhajyavâdin de la *Vibhâṣâ* et de l'*Abhidharmakoça*. De même, C. AKANUMA et T. KIMURA, dans des articles de la revue japonaise *Shûkyô Kenkyû* (vol. II, 1925, pp. 705-726 et 839-870), rattachaient doctrinalement ces mêmes Vibhajyavâdin à l'école mahâsâṅghika (d'après DEMIÉVILLE. *Origine des sectes*, p. 57 note et p. 49 note).

leurs rapports d'affinités, négatifs, avec les Mahîçâsaka (11/14 et 8/19), les Mahâsâṅghika (8/18 et 8/22), le *Çâriputrâbhidharma* (12/17 et 14/18) sont tout à fait comparables. Ces rapports, quoique restant négatifs, diffèrent en ce qui concerne les Andhaka (2/12 et 7/9) et les Vibhajyavâdin (5/8 et 1/15) parce que les premiers nous sont uniquement connus par les Theravâdin et les seconds par les Sarvâstivâdin et que, dans ces deux cas, les sources taisent les affinités de ces sectes avec les leurs, se contentant de noter les désaccords considérés comme des hérésies.

3°) Le groupe très homogène (10/0) des Vâtsîputrîya et des Sammatîya, les premiers nous étant connus presque uniquement par les sources du Cachemire et les seconds par celles de Ceylan. Cet accord remarquable, et que nous attendions, justifie pleinement la confiance que nous avons mise en nos sources. Ce groupe se caractérise par des rapports presque toujours négatifs, quoique souvent voisins de 1, avec les deux précédents. Ceci confirme que ce groupe évoluait séparément, soumis à des influences à peu près semblables venant des deux autres ainsi que du Nord et du Sud. Sa position géographique dans l'Ouest de l'Inde explique ce fait.

4°) Bien que le nombre de leurs thèses examinées ici soit trop faible pour qu'on puisse en tirer des conclusions solides, on peut noter ici les affinités des Dârṣṭântika et des Sautrântika entre eux et avec les sectes du premier groupe. On peut se demander si, en se séparant des Sarvâstivâdin, ils n'ont pas subi plus ou moins l'influence des Mahâsâṅghika et Mahîçâsaka. Quant aux écoles secondaires de ces deux dernières sectes, elles semblent bien avoir subi l'influence prépondérante des Sarvâstivâdin. Par contre, et quoi qu'en dise Vasumitra, l'affinité des Haimavata paraît se détourner des Sarvâstivâdin et se diriger vers les Mahâsâṅghika. Mais, encore une fois, le nombre des thèses examinées est beaucoup trop faible pour que, dans ces trois cas, on puisse se permettre de tirer des conclusions.

L'examen des quelques 400 thèses secondaires est, par comparaison, décevant car le nombre des problèmes communs est extrêmement réduit sauf, évidemment, en ce qui concerne les Theravâdin, les Sarvâstivâdin et la secte du *Çâriputrâbhidharma*, dont nous avons la chance de posséder les *Abhidharmapitaka*.

	Mahîçâsaka	Mahâsâṅghika	Andhaka	Vibhajyavâdin	*Çâriputrâbhidh*	Vatsiputrîya	Sammatîya	Theravâdin	Sarvâstivâdin
Mahîçâsaka	11	1/ 1	1/ 1	0	3/ 4	2/ 2	1/ 1	5/ 6	5/ 6
Mahâsâṅghika	1/ 1	45	2/ 0	3/ 0	2/ 6	0/ 1	0	3/28	2/20
Andhaka	1/ 1	2/ 0	57	3/ 2	5/ 3	0	5/ 1	0/57	10/15
Vibhajyavâdin	0	3/ 0	3/ 2	25	1/ 5	0	0	0/ 7	0/25
Çâriputrâbhidharma	3/ 4	2/ 6	5/ 3	1/ 5	48	2/ 0	2/ 2	32/16	32/ 6
Vâtsîputrîya	2/ 2	0/ 1	0	0	2/ 0	15	1/ 0	1/ 2	4/10
Sammatîya	1/ 1	0	5/ 1	0/	2/ 2	1/ 0	11	1/10	2/ 1
Theravâdin	5/ 6	3/28	0/57	0/ 7	32/16	1/ 2	1/10	180	50/20
Sarvâstivâdin	5/ 6	2/20	10/15	0/25	32/ 6	4/10	2/ 1	50/20	90

Si l'on tient compte du fait très important que, dans la plupart des cas, on connaît seulement les désaccords, considérés comme hérésies par les diverses sources, et que l'on ignore presque toujours les accords, on comprend combien il serait imprudent de tirer des conclusions de l'étude statistique des problèmes secondaires.

Il est pourtant des cas où nous devons, faute de mieux, utiliser à la fois les petits et les grands problèmes : c'est celui des petites sectes, sur lesquelles nous avons très peu de renseignements. Encore faut-il ne tirer quelques conclusions de leur examen qu'avec les plus expresses réserves.

1°) L'étude des Uttarâpathaka, groupe composite très mal défini au point de vue doctrinal, ne fournit aucun renseignement statistique digne d'être interprété.

2°) L'étude des Dharmaguptaka ne révèle qu'un accord quelque peu notable (4/0) avec le *Çâriputrâbhidharma*, et des désaccords avec les Sarvâstivâdin (5/8), les Mahîçâsaka (2/6), les Vâtsîputrîya (0/2) et les Sammatîya (0/2).

3°) Les Haimavata se distinguent par leurs accords avec les Mahâsâ*n*ghika (2/0) et les Mahîçâsaka (2/1) et leurs désaccords avec les Sarvâstivâdin (0/4) et les Theravâdin (0/2). Mais il ne faut pas oublier que nos informateurs principaux, Vasumitra et Bhavya, se contredisent à propos de la position des Haimavata en ce qui concerne les deux problèmes majeurs qui les ont intéressés.

4°) Les Dârs*t*ântîka sont manifestement d'accord avec les Sautrântika (7/0), les Vibhajyavâdin (6/0), les Mahîçâsaka (5/0) et les Andhaka (3/0). Par contre, leur désaccord est notable avec les Theravâdin (5/13) et le *Çâriputrâbhidharma* (4/12) (1).

5°) L'accord des Sautrântika avec les Dârs*t*ântika (7/0) est le seul fait notable en ce qui concerne les premiers (1).

6°) L'accord des Mahîçâsaka tardifs avec les Sarvâstivâdin (5/0) dont ils ont adopté la thèse fondamentale, et leur désaccord avec les Mahâsâ*n*ghika (0/3) et les Mahîçâsaka primitifs (0/3) n'a rien de surprenant.

7°) De même, on peut noter l'accord des Mahâsâ*n*ghika tardifs avec les Sarvâstivâdin (2/1) et les Sammatîya (2/0) et leur désaccord avec les Theravâdin (0/2), les Mahîçâsaka (1/3), les Vibhajyavâdin (0/2) et les Mahâsâ*n*ghika primitifs (0/2).

8°) On doit remarquer l'accord des Prajñaptivâdin et des Hetuvâdin de Buddhaghosa (3/0) ainsi que leurs désaccords avec les Sarvâstivâdin (0/2 et 0/2) avec lesquels certaines sources prétendent identifier les seconds. Comme cet accord porte uniquement sur la grande théorie de la douleur et que Buddhaghosa ignore les Prajñaptivâdin, on peut se demander s'il ne faut pas identifier les deux sectes.

9°) Il faut noter les thèses lokottaravâdin des Vetullaka, aussi bien en ce qui concerne le Buddha (trois thèses) qu'en ce qui concerne le Sa*m*gha (quatre thèses), ce qui les apparente nettement aux sectes les plus avancées des Mahâsâ*n*ghika.

10°) La proximité géographique entre leurs territoires respectifs est peut-être la seule explication des rapports positifs des Sammatîya avec les Andhaka (8/1) et les Pûrvaçaila (4/0), mais il ne faut pas oublier que nous ne connaissons les doctrines de ces trois sectes que par la seule source singhalaise, qui ne pouvait indiquer les désaccords doctrinaux existant entre elles.

11°) Il existe également une parenté indéniable entre certaines thèses des Prajñaptivâdin et celles des Râjagirika et Siddhârthika.

L'examen des rapports d'affinités des autres sectes ne révèle aucun fait notable.

Par conséquent, seule l'étude statistique des rapports d'affinités sur les grands problèmes peut fournir des renseignements dignes d'être pris en considération. Revenons à ces résultats, dont le plus important est bien la mise en évidence d'un groupe doctrinal renfermant les Mahâsâ*n*ghika et Mahîçâsaka primitifs,

(1) On ne peut guère tenir compte des rapports de ces deux sectes avec les Sarvâstivâdin (0/44 et 0/24), car nous ne connaissons leurs doctrines que par l'intermédiaire de ceux-ci qui ne signalent évidemment que les désaccords.

les Vibhajyavâdin de la *Vibhâsâ* et les auteurs du *Çâriputrâbhidharmaçâstra*, et essayons d'établir les bases de leur doctrine commune.

1°) Le passé et le futur n'ont pas d'existence réelle.

C'est le rejet de la thèse *sarvâstivâda* (1) et des compromis qui ont été proposés par les Kâçyapîya et certaines sectes mahâsâṅghika comme les Andhaka.

2°) Il n'y a pas d'existence intermédiaire (*antarâbhava*) entre la mort et la renaissance consécutive.

3°) Les tendances (*anuçaya*) sont disjointes de la pensée (*cittaviprayukta*), dépourvues d'objet (*anâlambana*) et différentes des obsessions (*paryavasthâna*) qui, elles, sont au contraire conjointes avec la pensée (*cittasamprayukta*).

4°) La compréhension parfaite (*abhisamaya*) des quatre nobles Vérités (*âryasatya*) a lieu en une seule fois et non pas progressivement.

5°) La vue correcte (*samyagdṛsti*) et les cinq facultés (*indriya*) de foi (*çraddhâ*), d'énergie (*vîrya*), de mémoire (*smṛti*), de sagesse (*prajñâ*) et de contemplation (*samâdhi*) sont seulement supramondaines (*lokottara*) et jamais mondaines (*laukika*).

6°) Le Srotâpanna peut déchoir mais non pas l'Arhant. Le Strotâpanna obtient les méditations (*dhyâna*).

7°) La cessation au moyen de la connaissance discriminative (*pratisaṃkhyânirodha*), la cessation sans la connaissance discriminative (*apratisaṃkhyânirodha*), la production en relation mutuelle (*pratîtyasamutpâda*), la Voie (*mârga*) ou la fixation (*niyâma*) sur la Voie et les méditations (*dhyâna*) supérieures, l'immobile (*âneñjya*) ou les quatre recueillements immatériels (*ârûpyasamâpatti*), sont incomposées (*asaṃskṛta*). La liste de leurs incomposés, variable, comprend toujours neuf termes.

8°) La forme (*rûpa*) du Saint, c'est-à-dire la parole correcte (*samyagvâc*), le comportement correct (*samyakkarmânta*), les moyens d'existence corrects (*samyagâjîva*) et l'effort corporel correct (*samyakkâyavyâyâma*), est Voie (*mârga*).

9°) La pensée (*citta*) est pure (*prabhâsvara*) par sa nature originelle. Ce sont les impuretés (*kleça*) adventices (*âgantuka*) qui la souillent.

10°) Le son (*çabda*) est maturation (*vipâka*).

A cet ensemble de thèses, il faut sans doute ajouter les suivantes :

1°) La personne (*pudgala*) n'existe pas réellement.

2°) Les Bodhisattva, lorsqu'ils sont conçus, n'ont ni concupiscence (*kâma*) ni haine (*vihiṃsâ*).

3°) Il y a de la matière (*rûpa*) dans le monde immatériel (*ârûpyadhâtu*).

4°) Les quatre Fruits de la Vie religieuse (*çrâmaṇyaphala*) sont seulement incomposés (*asaṃskṛta*).

(1) C'est à cause de cela qu'ils sont désignés comme Vibhajyavâdin par les Sarvâstivâdin.

Appendice III

Les origines du Mahâyâna

Le problème des origines du Mahâyâna n'a probablement pas fini d'intéresser les chercheurs occidentaux et orientaux. En effet, c'est l'un des plus importants et aussi des plus obscurs de l'histoire du Bouddhisme. Si l'on met à part certaines traditions et les quelques renseignements que l'on peut tirer de l'étude comparative des documents du Petit et du Grand Véhicules parvenus jusqu'à nous, aucune donnée ne nous a été conservée sur le passage du Hînayâna au Mahâyâna. D'une part, les traditions relatives à cette transition sont très peu nombreuses, tardives et suspectes. D'autre part, l'étude comparative ne peut se baser que sur les ouvrages de sectes vraiment hînayânistes ou mahâyânistes, et sur les renseignements fournis par le *Kathâvatthu*, Vasumitra, Bhavya, Vasubandhu, etc...

Devant la complexité du problème, il convient donc de dresser l'inventaire des données sur lesquelles repose aujourd'hui la possibilité d'une solution ou, tout au moins, d'une hypothèse.

A) *Données concernant le Canon* :

1°) Paramârtha, au milieu du VIe s., rapporte que les sectes du groupe des Mahâsâṅghika incorporèrent au Canon les *Mahâyânasûtra* et en particulier les *Prajñâpâramitâ*, l'*Avatamsaka*, le *Mahâparinirvâna*, le *Çrîmâlâ*, le *Vimalakîrti* et le *Suvarnaprabhâsa*, qu'ils citent (1).

2°) Le *Satyasiddhiçâstra* d'Harivarman, considéré avec juste raison par Paramârtha comme un ouvrage des Bahuçrutîya, se réclame d'un Canon en cinq parties : *Sûtra-*, *Vinaya-*, *Abhidharma-* (à six *pâda*), *Samyukta-* et *Bodhisattva-pitaka* (2).

3°) Selon Hiuan-tsang, le Canon des Mahâsâṅghika comportait également cinq parties, à savoir : *Sûtra-*, *Vinaya-*, *Abhidharma-*, *Samyukta-* et *Dhâranî-pitaka* (3).

4°) Selon Paramârtha, les Dharmaguptaka possédaient un Canon en quatre ou cinq parties : *Sûtra-*, *Vinaya-*, *Abhidharma-*, *Bodhisattva-* et, selon une tradition, *Dhâranî-pitaka* (4).

5°) Le *Nandimitrâvadâna*, que Sylvain Lévi et Przyluski attribuent aux Dharmaguptaka, se réclame d'un Canon en quatre parties comprenant les *Sûtra-*, *Vinaya-*, *Abhidharma-* et *Bodhisattva-pitaka* (5).

6°) La préface de l'*Ekottara-âgama* traduit en chinois à la fin du IVe s. par Gautama Saṅghadeva cite un Canon en quatre parties comprenant : *Sûtra-*,

(1) Demiéville : *Les sectes bouddhiques*, pp. 20, 41 et 43.
(2) T. S. 1646, pp. 352 c, 297 c et 300 b.
(3) Watters : *On Yuan-Chwang's travels*, II, pp. 160-161.
(4) Demiéville : *Op. cit.*, pp. 23 et 61-62.
(5) T. S. 2030.

Vinaya-, *Abhidharma-* et *Samyukta-pitaka*, ce dernier contenant « les *Sûtra* qui renferment, en le développant, le sens du Mahâyâna ». Or, cet *Ekottara-âgama* passe pour être d'origine mahâsâṅghika, sur la foi de certains indices (1).

7°) Les *Prajñâpâramitâsûtra*, dont certains ont été traduits en chinois dès la fin du IIe s., forment probablement la classe la plus ancienne des *Mahâyânasûtra*. Or, une tradition tenace déclare que la *Prajñâpâramitâ* commença la *pradakṣina* dans l'Inde par la direction du Sud, et cette particularité n'a pas échappé à d'éminents indianistes occidentaux et orientaux. Mais l'interprétation de cette donnée est assez incertaine, comme l'a bien vu M. Lamotte (2). Pourtant, tout en refusant de voir dans cette tradition un indice de l'origine méridionale de la *Prajñâpâramitâ*, celui-ci reconnaît volontiers qu'« on a de bonnes raisons pour croire que les Mahâyânasûtra en général, et les Prajñâ en particulier, proviennent du Sud (pays d'Andhra) » (2).

8°) Le Canon décrit par l'auteur du *Mahâprajñâpâramitâçâstra*, qui est un Mâdhyamika et probablement Nâgârjuna lui-même, est celui des Sarvâstivâdin (3).

B) *Données concernant la doctrine* :

1°) La conception du Buddha et du Bodhisattva parmi les sectes du groupe des Mahâsâṅghika est très proche de celle du Mahâyâna, comme nous l'avons vu (4).

2°) Nous ignorons tout de la conception du Buddha et du Bodhisattva chez les Sautrântika, mais le silence de leurs grands adversaires, les Sarvâstivâdin, sur cette question est une preuve de ce que leur opinion sur ce point ne différait guère de celle des sectes orthodoxes du groupe des Sthavira et était par conséquent très éloignée de celle du Mahâyâna (5).

3°) La conception du Buddha et du Bodhisattva chez les Dharmaguptaka et dans le *Çâriputrâbhidharma*, sans être aussi avancée que celle des Mahâsâṅghika et des sectes apparentées, représente du moins une première étape sur la voie qui conduit à la doctrine du Mahâyâna.

4°) L'ontologie des sectes du groupe des Mahâsâṅghika, bien que se présentant sous des aspects divers, est généralement proche de celle du Mahâyâna.

5°) Il en est de même de l'ontologie du *Satyasiddhiçâstra* d'Harivarman. C'est précisément la position ontologique de cet ouvrage qui a surtout contribué à lui faire reconnaître une origine, soit sautrântika, soit bahuçrutîya ou prajñaptivâdin.

6°) L'ontologie des Sautrântika et Dârṣṭântika, par contre, est beaucoup moins proche de celle du Mahâyâna qu'un examen superficiel ne l'avait jusqu'ici laissé croire.

C) *Données concernant la géographie* :

1°) Nâgârjuna passe pour être né et avoir longtemps vécu au pays d'Andhra et notamment autour de Nâgârjunikoṇḍa et d'Amarâvatî, protégé par l'amitié d'un roi de la dynastie des Çâtavâhana. D'autres traditions le mettent en relation avec le Cachemire et avec Nâlandâ au Magadha (6).

(1) T. S. 125.
(2) Lamotte : *Traité*, p. 25 n. 1.
(3) *Ibid.*, pp. 103-112.
(4) Voir ci-dessus Appendice I. Voir aussi L. V. P. : *Siddhi*, pp. 762-813.
(5) La Vallée Poussin a fait justice de l'opinion qui attribuait aux Sautrântika, seuls parmi tous les docteurs du Hînayâna, une doctrine des trois corps du Buddha identique à celle du Mahâyâna (L. V. P. : *Siddhi*, p. 763). Au contraire, les Mahâsâṅghika semblent avoir soutenu la théorie des trois corps, avec le *nirmânakâya* (thèse 6) et le *sambhogakâya* (thèse 9). Quant au *dharmakâya*, il y a d'autant moins de difficultés à le leur attribuer également que même les Theravâdin et les Sarvâstivâdin le reconnaissaient (L. V. P. : *Siddhi*, pp. 764-776).
(6) Lamotte : *Traité*, I, pp. X-XIV.

2°) Açvaghosa est mis en relations avec Kaniska et le Cachemire, mais serait né dans l'Aoudh, à Sâketa (1).

3°) Aryadeva serait né à Ceylan et aurait résidé dans le Sud de l'Inde, en pays Cola (2).

4°) Harivarman était originaire de l'Inde centrale (3).

5°) Bhâvaviveka naquit dans le Sud de l'Inde, sans doute au Malayagiri, et résida longtemps au pays d'Andhra, à Dhanakataka (4).

6°) Buddhapâlita naquit dans l'Inde du Sud, au pays de Tambala (5).

7°) Candrakîrti naquit dans le Sud, à Samanta (6).

8°) Dinnâga est né dans le Sud, près de Kâñci (7).

9°) Sthiramati est né dans le Sud, à Dandakârañja (8).

10°) Dharmapâla naquit dans le Sud (9).

11°) Asanga et Vasubandhu naquirent à Purusapura, aux portes du Cachemire, et passèrent une partie de leur vie à Ayodhyâ (10).

12°) Dès la fin du IIIe s. apparaissent à Ceylan les Vetullaka dont certaines thèses sont apparemment mahâyânistes, voire même tantriques (11).

13°) Les apôtres du Vajrayâna qui propagèrent cette doctrine en Chine dès 700 venaient tous de l'Inde du Sud ou du Centre: Çubhakarasimha de l'Odra, Vajrabodhi du Malaya, Amoghavajra de Ceylan (11).

14°) Hiuan-tsang, lors de son voyage aux Indes dans la première moitié du VIIe s., rencontra des adeptes du Mahâyâna dans les endroits suivants : Kapiça (5.000), Lampa (peu), Palusa (50), Uddiyâna (peu), Taksaçilâ (peu), région de Taksaçilâ (300), Madhyadeça (1.100), Mahâçâla (peu), Çvetapura (peu), Magadha (8.000), Punyavardhana (700), Orissa (10.000), Koçala (10.000), Parvata (100), Varana (300), région de Ghazni (10.000), Yarkhand (100), Khotan (4.000). Il signale la présence des deux Véhicules à : Jâlandhara (2.000), Mathurâ (2.000), Kanauj (10.000), Ayodhyâ (3.000), Vrjji (1.000), Népal (2.000), Punyavardhana (3.000), Konkanapura (10.000), Mahârâstra (5.000), région du mont Abou (1.000), Ujjayana (300), Parvata (1.000), côte du Béloutchistan (6.000), Huoh (des centaines). Enfin, il rencontra des Mahâyâna-Sthavira à : Bodh-Gayâ (1.000), Kalinga (500), Bhârukaccha (300), Surâstra (2.500) et, paraît-il, à Ceylan. Donc, au début du VIIe s., le Mahâyâna était surtout florissant au Kapiça, dans la région de Ghazni, dans le bassin du Gange, au Konkan, dans l'Orissa, au Mahâkoçala et à Khotan, constituant ainsi trois noyaux, l'un au Nord-Ouest dans les vallées du haut Kaboul et du haut Hilmend (15.000), un autre englobant toute la moitié nord du Dekkhan (35.000) et le dernier s'étendant sur tout le bassin du Gange (20.000) (12).

C'est dans le Sud de l'Inde, Ceylan mis à part, que les mahâyânistes étaient les moins nombreux mais cela ne préjuge nullement d'une situation antérieure plus favorable. Du reste, au temps de Hiuan-tsang, le Bouddhisme, aussi bien celui du

(1) Grousset : *Histoire de l'Extrême-Orient*, p. 78.
(2) *Ibid.*, p. 76 ; Watters : *On Yuan-Chwang*, II, p. 224.
(3) *Hôbôgirin* : fasc. annexe, p. 142 a.
(4) Watters : *Op cit.*, II, pp. 215, 222, 224 ; Taranatha, p. 136.
(5) Taranatha, p. 135.
(6) *Ibid.*, p. 147.
(7) *Ibid.*, p. 130.
(8) *Ibid.*, p. 129.
(9) *Ibid.*, p. 160.
(10) Takakusu : *The life of Vasubandhu by Paramârtha*, T'oung-pao, 1904, pp. 3-30.
(11) Cf. ci-dessous chap. XXXIV de la IIe partie.
(12) Pour ces calculs, on a supposé arbitrairement que, dans les régions où les deux véhicules étaient représentés, leurs adhérents étaient à égalité et on a pris la moitié des chiffres indiqués par Hiuan-tsang.

Hînayâna que celui du Mahâyâna, était en net recul dans le Sud de la péninsule.

D) *Données « négatives » :*

Il reste enfin un aspect de la question auquel il semble que l'on n'ait guère songé jusqu'ici et qui est pourtant très troublant, si l'on y réfléchit bien. Alors que les ouvrages du Grand Véhicule ne se font nullement faute de citer et de critiquer souvent des opinions du Hînayâna, aucune œuvre du Petit Véhicule ne cite ni ne réfute de thèse qui appartienne nécessairement et uniquement au Mahâyâna. Certes, on comprend bien que le mot même « Mahâyâna » soit absent de la littérature canonique et doctrinale du Petit Véhicule, aussi bien de celle des Theravâdin que de celle des Sarvâstivâdin. Les quelques thèses d'aspect mahâyânique du *Kathâvatthu* que Buddhaghosa attribue aux Vetullaka, par exemple, peuvent très bien avoir été soutenues par des Hînayânistes « avancés » et, en tous cas, elles n'ont rien de spécifiquement mahâyâniste. Or, à l'époque de Buddhaghosa, de Vasubandhu, de Saṃghabhadra, le Mahâyâna existait déjà depuis cinq siècles au moins et avait été illustré par Nâgârjuna, Aryadeva et bien d'autres penseurs célèbres. Peut-être une étude très attentive de la *Vibhâsâ* décélerait-elle, parmi les nombreuses thèses anonymes ou attribuées aux Tîrthika, en principe non-bouddhistes, quelques idées nettement mahâyânistes, mais cela ne nous avancerait guère, même au point de vue chronologique, puisque la *Vibhâsâ* est postérieure à Nâgârjuna et que celui-ci présuppose l'existence d'une littérature de *Mahâyâna-sûtra* déjà importante. Ce silence est d'autant plus étrange que la *Vibhâsâ* et d'autres ouvrages doctrinaux du Hînayâna connaissent bien, citent et réfutent fréquemment, comme ceux du Mahâyâna du reste, les thèses des Tîrthika de toute espèce. Pourquoi cette exclusion, aussi bien chez les Sarvâstivâdin du Nord-Ouest que chez les Theravâdin de Ceylan, alors que, de toutes les idées à combattre sur le plan de la pensée, celles du Mahâyâna devaient logiquement, nécessairement être les plus importantes, à la fois comme bouddhiques et comme révolutionnaires, comme celles qui devaient le plus faire crier au scandale les orthodoxes, les conservateurs du Petit Véhicule ? Pour expliquer ce silence, nous sommes réduits aux hypothèses.

Les travaux de Vasubandhu et de Saṃghabhadra sont nettement centrés sur une polémique entre deux sectes précises, les Vaibhâsika et les Sautrântika, et cela est nettement prouvé par le fait que, sauf dans un très petit nombre de cas, l'un comme l'autre de ces penseurs ne fait aucune allusion à d'autres sectes. Il n'est donc pas étonnant qu'ils ne parlent pas des Mahâyânistes et de leurs thèses. Notons en passant, fait intéressant et qui confirme ce point, que Saṃghabhadra cite brièvement, sans s'y arrêter, parmi quatre ou cinq écoles, les Prajñaptivâdin, pour lesquels toutes les choses présentes ne sont que désignation (*prajñapti*), et les Nihilistes, d'après lesquels toutes les choses sont dépourvues de nature propre (*svabhâva*) et comparables aux fleurs du vide (*khapuspa*), ce qui est nettement mahâyâniste. De même, si Buddhaghosa, dans son commentaire du *Kathâvatthu*, n'attribue aucune thèse au Mahâyâna, c'est qu'aucune d'elle n'est spécifiquement mahâyâniste.

Tel n'est pas le cas, bien au contraire, pour la *Vibhâsâ*, qui s'attaque aussi bien aux Vibhajyavâdin, aux Dârṣṭântika, aux Mahâsâṅghika, aux Mahîçâsaka, aux Vâtsîputrîya, aux Kâçyapîya, aux Dharmaguptaka, qu'aux Tîrthika et aux Nirgrantha. Tel n'est pas non plus le cas pour le *Kathâvatthu* lui-même. Or, la *Vibhâsâ* et le *Kathâvatthu* ont été achevés vers l'an 250 de notre ère au plus tard,

alors que Vasubandhu et Saṃghabhadra vivaient au Ve siècle ainsi que Buddhaghosa. Pendant ces deux cents ans, la situation avait pu changer beaucoup. De plus, il faut tenir compte de ce que la *Vibhâsâ* du Cachemire, si elle connaît bien les opinions des sectes du Nord-Ouest, ignore celles des Andhaka et des Theravâdin et que, de son côté, le *Kathâvatthu* de Ceylan connaît très mal les Sarvâstivâdin, puisque Buddhaghosa n'y reconnaît que quatre de leurs thèses. Par conséquent, la connaissance des opinions des sectes est inversement proportionnelle à la distance qui séparait leur domaine du centre où fut rédigé le recueil de controverses, soit *Vibhâsâ* du Cachemire, soit *Kathâvatthu* de Ceylan.

Tout se passe donc comme si, vers la fin du IIe siècle de notre ère, le Mahâyâna, alors à ses débuts, était confiné dans une région éloignée à la fois du Cachemire et de Ceylan, et sans doute plus proche de cette dernière région car certaines de ses influences se font sentir parmi les thèses dénoncées dans la dernière partie du *Kathâvatthu*, alors que rien de semblable ne transparaît, autant qu'on puisse actuellement juger, parmi les opinions critiquées dans la *Vibhâsâ* (1). S'il en est bien ainsi, l'aire du Mahâyâna à cette époque ne devait pas non plus se trouver dans une région très fréquentée par les pèlerins, comme celle du Magadha. On songe alors à cette région du Konkan, de l'Orissa et du Mahâkoçala, située entre le pays d'Andhra et la vallée du Gange, et où Hiuan-tsang, au VIIe siècle, notait la présence du plus important centre mahâyâniste de l'Inde. C'est une région relativement sauvage, située loin des grands centres de civilisation et de pèlerinage ainsi que des grandes routes fréquentées par les pèlerins.

Cette hypothèse rencontre pourtant une grave difficulté. Si le Mahâyâna était confiné, dans l'Inde de la fin du IIe s., dans la région nord du plateau du Dekkhan, comment expliquer que les premières traductions chinoises de *Mahâyânasûtra* aient été faites, dès la seconde moitié de ce même IIe s., par des moines parthes, sogdiens et khotanais ? Dès le milieu du IIe s., il existait donc hors de l'Inde, et sur ses confins nord-ouest, une communauté mahâyâniste. Or, la seule route par laquelle ont pu passer les missionnaires indiens venus convertir ces lointaines régions au Mahâyâna traverse le fief des Sarvâstivâdin Vaibhâsika, le Nord-Ouest de l'Inde. Il est peu vraisemblable au premier abord que ces missionnaires, assurément zélés, aient traversé cette région où le Bouddhisme était alors florissant grâce à la protection des rois kouchânes, sans avoir été remarqués, sans que leur passage et surtout leur doctrine, si hétérodoxe aux yeux des Sarvâstivâdin, aient retenu assez l'attention de ceux-ci pour qu'ils aient cru nécessaire de discuter celle-ci et de la réfuter dans la *Vibhâsâ*. Peut-être étaient-ils si peu nombreux, et leur passage fut-il si rapide, que l'événement resta purement local et fut vite oublié sur le territoire des Sarvâstivâdin alors que, hors de l'Inde, leur mission trouva un terrain vierge et propice à un rapide développement. Peut-être aussi, à cette lointaine époque, les émissaires du Mahâyâna qui traversaient le Nord-Ouest de l'Inde portaient-ils encore les noms bien connus de Sarvâstivâdin, de Mahâsâṅghika ou même de Vibhajyavâdin, et les *Mahâyânasûtra* qu'ils transportaient et enseignaient n'étaient-ils qu'une partie des *Saṃyukapitaka* et *Bodhisattvapitaka* du Canon de ces sectes, alors en pleine évolution doctrinale.

Nous pouvons formuler l'hypothèse selon laquelle le pays d'origine du Mahâyâna serait la région comprise entre la Godaverî et le Gange, c'est-à-dire le

(1) Si l'on rencontre des thèses mahâyânistes critiquées dans la *Vibhâsâ*, ce ne pourra être que parmi les thèses anonymes, et cet anonymat, si contraire à l'usage de ses auteurs, sera une preuve que ceux-ci ignoraient le nom de leurs partisans, et par conséquent que ces derniers étaient très peu connus dans le Nord-Ouest de l'Inde.

Konkan, le Mahâkoçala et l'Orissa. Les communautés bouddhiques de ce pays devaient recevoir deux courants d'influences, l'un venant du Nord, de ce Magadha, terre sacrée du Bouddhisme, où toutes les sectes se mêlaient dans leurs pèlerinages, et l'autre venant du Sud, de ce pays d'Andhra où, dès avant notre ère, était venu s'installer et se développer un groupe de sectes issues tardivement des Mahâsâṅghika.

Comme nous l'avons vu, les traditions relatives au Canon, bien que relativement tardives, sont formelles et concordantes sur un double point. D'une part, le Canon des sectes du groupe des Mahâsâṅghika ou influencées par ceux-ci comporte plus de trois Corbeilles, notamment un *Bodhisattvapitaka* (1) qui révèle une tendance nettement pré-mahâyâniste au culte particuler du Bodhisattva, et un *Samyuktapitaka* dont une source au moins explique formellement la tendance mahâyâniste. D'autre part, les sectes du groupe des Mahâsâṅghika auraient incorporé à leur Canon les principaux *Sûtra* du Mahâyâna. Une seule difficulté se présente : la reconnaissance du *Tripitaka* des Sarvâstivâdin comme Canon orthodoxe par un maître des Mâdhyamika qui pourrait bien être Nâgârjuna lui-même.

Les traditions relatives à l'origine géographique sont également formelles : tous les grands maîtres de l'école des Mâdhyamika, la plus ancienne de celles du Mahâyâna, seraient natifs de l'Inde méridionale ou centrale et, de plus, c'est de Ceylan et de l'Extrême-sud de l'Inde que seraient partis, plus tard, les missionnaires du Vajrayâna pour la Chine.

Mais il ne s'agit là que de traditions difficilement contrôlables ou même incontrôlables, qui n'ont pour elles que le mérite de leur convergence et même de leur existence. Beaucoup plus sérieuses sont, au contraire, les données doctrinales.

Le Mahâyâna, d'après la définition même qui en est donnée, est surtout une doctrine bouddhologique, qui se caractérise par l'importance accordée à la carrière et à la nature des Bodhisattva et des Buddha considérées comme supramondaines, merveilleuses, et par la dépréciation de la nature et de la carrière des Arhant.

Or, c'est un fait établi que les sectes du Hînayâna qui se sont distinguées par une doctrine faisant du Buddha et du Bodhisattva des êtres transcendants et surnaturels, alors qu'elles considéraient avec mépris la nature et la carrière de l'Arhant, appartiennent toutes au groupe des Mahâsâṅghika. Quelques-unes de ces thèses sont également attribuées par Buddhaghosa aux Vetullaka et par la *Vibhâsâ* aux Vibhajyavâdin. Ce dernier fait a une extrême importance car ni la *Vibhâsâ*, ni Vasubandhu, ni Saṃghabhadra n'attribuent aucune thèse de bouddhologie, non seulement à tendance pro-mahâyâniste mais même aucune thèse quelconque de bouddhologie, aux Sautrântika ou aux Dârṣtântika. Au contraire, ces derniers soutiennent une thèse exaltant la nature de l'Arhant, à savoir que la matière de son corps est pure (*anâsrava*). Il est évident que si les Sautrântika ou les Dârṣtântika avaient défendu, comme les Vibhajyavâdin et les Mahâsâṅghika, des thèses de bouddhologie à tendances lokottaravâdin ou mahâyânistes, les Sarvâstivâdin, notamment les auteurs de la *Vibhâsâ* et Vasubandhu ou Saṃghabhadra, auraient été trop heureux de saisir ces occasions supplémentaires de les clouer au pilori. Leur silence absolu sur ce point est une preuve évidente que la doctrine du Buddha et du Bodhisattva chez les Sautrântika et les Dârṣtântika était identique à celle des Sarvâstivâdin, qui n'a assurément rien de mahâyâniste ou même de lokottaravâdin. Voici un point bien établi.

(1) Le seul ouvrage connu sous ce titre, T. S. 316, est un *Sûtra* mahâyâniste de la classe des *Mahâratnakûta*.

Au contraire, on retrouve dans la bouddhologie des Mahâsâṅghika et des sectes apparentées bien des traits qui révèlent une indiscutable affinité avec le Mahâyâna. C'est ainsi qu'en plus du *dharmakâya*, reconnu du reste par toutes les sectes à ce qu'il semble, les Mahâsâṅghika reconnaissaient l'existence du *nirmâṇakâya* (thèse 6) et du *saṃbhogakâya* (thèse 9). La vie du Buddha est éternelle et, afin de convertir les êtres, il n'entre pas dans le *nirvâṇa* (thèse 9).

La question de l'ontologie est beaucoup plus discutée. Aux yeux de certains savants occidentaux, les Sautrântika passent pour avoir soutenu que les choses ne sont pas des substances (*dravya*) mais de simples dénominations (*prajñapti*) (1). J'avoue pour ma part n'avoir jamais rencontré, pas plus apparemment que La Vallée-Poussin qui les connaît si bien (2), de thèse semblable attribuée aux Sautrântika. J'ai l'impression que cette idée est née d'une mauvaise interprétation et d'une généralisation abusive d'un ensemble de thèses effectivement défendues par les Sautrântika et les Dârṣṭântika (3). Si les uns et les autres déclarent que les deux cessations et l'espace vide géométrique n'ont pas d'existence réelle, non plus que le passé et le futur, le rêve, les objets créés par magie, le son, les images réfléchies par l'eau ou par un miroir, la déchéance, les caractéristiques des composés, les noms, les phrases, les phonèmes, le contact, les objets des passions, la faculté vitale, la figure, la non-information, les obtentions et non-obtentions, la nature du profane, et même les causes et les conditions, il n'y a rien là qui doive surprendre. Réagissant contre le réalisme outrancier des Sarvâstivâdin, ils refusent de considérer comme existant les choses que le simple bon sens et l'expérience commune leur révèlent comme étant de purs phénomènes ou des modalités sans existence concrète. Leur argumentation le prouve du reste bien, qui rappelle tant le rude bon sens de la plus orthodoxe, de la plus archaïsante des sectes du Petit Véhicule, les Theravâdin, chez lesquels personne ne songerait même à aller chercher l'origine du Mahâyâna. Comme les Sautrântika du reste, les Theravâdin et les Mahîçâsaka refusent de reconnaître l'existence du passé et du futur. L'intérêt eut été tout autre si les Sautrântika avaient soutenu que des choses aussi « réelles », aussi concrètes que la matière, la pensée, etc. ne sont que pures dénominations. Or, tel n'est pas le cas, et le silence de la *Vibhâṣâ*, de Vasubandhu et de Saṃghabhadra sur ce point est une preuve certaine que jamais les Sautrântika ou les Dârṣṭântika n'ont pensé ainsi. S'il en était autrement, nous pouvons être assurés que leurs adversaires n'auraient pas manqué de les attaquer, et avec quelle violence, sur ce point.

On invoque également l'instantanéisme des Sautrântika comme une preuve de leurs tendances mahâyânistes. C'est oublier que la même doctrine était défendue par les Mahîçâsaka, les Vâtsîputrîya, les Kâçyapîya et même les Sarvâstivâdin, toutes sectes qui ne passent pas précisément pour pro-mahâyânistes. Ils refusaient, argue-t-on, de considérer la durée comme une des caractéristiques des composés ? Certes, mais les Theravâdin et les Mahîçâsaka faisaient de même.

Dira-t-on que les Sautrântika marquent un tournant de la pensée bouddhique en ce qu'ils soumettent le panréalisme des Sarvâstivâdin à une critique serrée ? C'est oublier que, bien des lustres, peut-être même des siècles, avant leur appari-

(1) Par exemple : M. von Glasenapp : *La philosophie indienne*, p. 262.
(2) Voir l'index et la partie de l'introduction du *Koça* consacrés aux Sautrântika et aux Dârṣṭântika.
(3) Après bien des recherches, il me semble que l'origine de l'opinion selon laquelle l'ontologie du Mahâyâna aurait pris naissance chez les Sautrântika doit être cherchée dans le *Sarvadarçanasaṃgraha* de Mâdhava, un auteur hindouiste de la fin du XIVe s. Cette date tardive, très tardive même, aurait dû inciter à la plus grande prudence. Le témoignage de Mâdhava est d'autant plus suspect à nos yeux qu'il ne connaît que deux sectes du Hînayâna : les Vaibhâṣika et les Sautrântika. Ceci en dit long sur la confiance qu'on doit attribuer à une telle source.

tion, et dès la naissance des Sarvâstivâdin, ces derniers se heurtèrent à l'opposition vigoureuse et critique des Vibhajyavâdin, des Theravâdin, des Mahîçâsaka, puis des Kâçyapîya.

En résumé, l'étude de la doctrine des Sautrântika et des Dârs*t*ântika ne révèle aucune tendance nettement mahâyâniste et les seuls points où l'on prétende en trouver étant également défendus par d'autres sectes très hînayânistes comme les Theravâdin, les Mahîçâsaka, les Vatsîputrîya, etc., il faudrait attribuer à celles-ci une part au moins égale dans la formation du Mahâyâna, et ce d'autant plus qu'elles sont plus anciennes d'un, deux ou trois siècles. La thèse de l'origine sautrântika du Mahâyâna repose sur l'illusion dangereuse que les Sarvâstivâdin furent tout le Hînayâna ou, tout au moins, qu'ils en constituèrent la partie la plus importante et la plus ancienne. C'est prêter une oreille bien complaisante aux insinuations de Vasumitra et des autres auteurs sarvâstivâdin et faire vraiment bon marché de toutes les autres sources.

Puisqu'il en est ainsi, le problème qui se pose maintenant peut se formuler en ces termes : existe-t-il, parmi les doctrines des sectes du Petit Véhicule, des thèses ontologiques montrant des tendances nettement mahâyânistes ? A cette question, on peut, en toute certitude, faire une réponse affirmative. En toute certitude, en raison de la diversité et de la concordance des sources extérieures aux sectes en question, en toute certitude également parce que nous possédons un témoin irrécusable, un texte : le *Satyasiddhiçâstra* d'Harivarman. Les sectes en question appartiennent toutes au groupe des Mahâsâ*n*ghika.

Il y a d'abord cette thèse des Andhaka selon laquelle toutes les choses, passé, futur, présent, matière, pensée, etc..., existent et n'existent pas tout à la fois, et qui, quoique encore proche du bon sens commun, a tout de même un aspect quelque peu mahâyâniste, ne serait-ce que par son côté paradoxal. Il y a ces thèses des Andhaka selon lesquelles la stabilité des choses, l'impermanence, la vieillesse et la mort sont des réalités achevées. Il y a les thèses ontologiques des Ekavyâvahârika, des Lokottaravâdin et des Bahuçrutîya, que nous ne connaissons malheureusement que par une seule source assez tardive, Paramârtha. D'après les premiers, tout n'est que désignation (*prajñapti*). Pour les seconds, les choses mondaines, qui comprennent les réalités les plus concrètes, comme la matière, la pensée, la sensation, etc..., sont fictives, irréelles, alors que seules existent les choses supramondaines, qui sont toutes des abstractions. De plus, les Lokottaravâdin enseignaient la vacuité des choses comme le Mahâyâna. Si l'on ne peut guère douter de la véracité des indications de Buddhaghosa relatives aux Andhaka, il est cependant permis de faire des réserves en ce qui concerne celles de Paramârtha sur les Ekavyâvahârika et les Lokottaravâdin. Pourtant, les opinions qu'il leur attribue sont tellement proches de celles des Prajñaptivâdin et du *Satyasiddhiçâstra* que le doute est bien affaibli.

Les Prajñaptivâdin distinguaient la vérité absolue et la vérité contingente comme Harivarman et, comme lui aussi, ils déclaraient que tout n'est que dénomination (*prajñapti*). Paramârtha, Vasumitra, Bhavya, et même Sa*m*ghabhadra sont d'accord sur ce point. K'ouei-ki nous apprend par ailleurs que les Prajñaptivâdin se seraient distingué des Ekavyâvahârika et des Lokottaravâdin en ce qu'ils auraient soutenu que les choses sont à la fois fictives et réelles. Cette dernière opinion est curieusement proche de celle des Andhaka citée plus haut et d'après laquelle les choses existent et n'existent pas tout à la fois. De plus, pour les Prajñaptivâdin, comme pour les Hetuvâdin et certains Uttarâpathaka, la douleur est une réalité achevée et distincte, mais ni les agrégats, ni les domaines, ni les

éléments, ni les facultés n'en sont. Pour eux, les choses les plus concrètes, les plus tangibles ne constituent pas des choses en soi alors que certaines abstractions, au contraire, en sont. C'est exactement l'inverse de ce que pensent les Theravâdin et aussi, tout nous pousse à le croire, comme nous l'avons vu, les Sautrântika. Or, ce renversement des valeurs ontologiques, tel que nous le trouvons chez les Prajñaptivâdin et les Hetuvâdin notamment, a sous son aspect paradoxal un caractère nettement mahâyâniste. Que l'on relise les *Prajñâpâramitâsûtra*, que l'on relise Nâgârjuna, et ce fait sautera aux yeux.

Mais ces Prajñaptivâdin ne seraient-ils pas précisément les Sautrântika, qui auraient ainsi porté deux noms ? Cela est contraire à toutes les données anciennes et même tardives. En effet, toutes les traditions anciennes relatives à la généalogie des sectes distinguent nettement les Prajñaptivâdin, toujours comptés parmi les Mahâsâ*n*ghika au côté de ces mêmes Bahuçrutîya auxquels Paramârtha attribue le *Satyasiddhiçâstra*, et les Sautrântika ou Sa*m*krântivâdin, toujours compris dans le groupe des Sthavira et, presque toujours, en tant que secte issue des Sarvâstivâdin. Comment, du reste, les Prajñaptivâdin, qui passent si souvent pour nés de ces Gokulika qui, de tout le Canon, ne retenaient que le seul *Abhidharma*, pourraient-ils être identifiés aux Sautrântika qui, eux, rejetaient catégoriquement l'*Abhidharma* et ne conservaient que les *Sûtra*, d'où leur nom ? Comment Sa*m*ghabhadra et Vasuvarman, qui connaissent si bien les Sautrântika, les distinguent-ils alors des Prajñaptivâdin auxquels ils attribuent, l'un la thèse fondamentale et éponyme du *prajñaptivâda*, et l'autre, la thèse bahuçrutîya des trois vérités de la douleur, ordinaire et noble (1). Pour l'un comme pour l'autre de ces deux maîtres sarvâstivâdin, il est évident que les Prajñaptivâdin étaient distincts des Sautrântika et, pour Vasuvarman au moins, il est manifeste qu'ils sont apparentés aux Bahuçrutîya avec lesquels il semble les confondre.

Il faut donc, comme le voulait Sylvain Lévi, chercher l'origine du Mahâyâna parmi les sectes du groupe des Mahâsâ*n*ghika, et peut-être plus particulièrement chez les Prajñaptivâdin et Bahuçrutîya qui forment un sous-groupe de transition entre les Mahâsâ*n*ghika anciens et les Mahâsâ*n*ghika tardifs, entre ceux du Nord, de la région indo-gangétique, et ceux du Sud, du pays d'Andhra. Justement, les deux seules inscriptions concernant les Bahuçrutîya ont été trouvées, l'une à Nâgârjunikon*d*a et l'autre près de Peshawer, ce qui paraît attester un rôle d'agent de liaison entre les deux principaux centres mahâsâ*n*ghika. Le grand centre mahâyâniste du VIIe s. situé dans le Nord du Dekkhan est précisément situé entre ceux, anciennement mahâsâ*n*ghika, de l'Andhra et du bassin indo-gangétique.

Lors de leurs voyages aux Indes au VIIe s., Hiuan-tsang et I-tsing ne notèrent presque nulle part la présence des Mahâsâ*n*ghika et, sauf à Bamîyân, resté le grand centre des Lokottaravâdin, les chiffres donnés sont insignifiants, comparés surtout à ceux des Sammatîya, des Sarvâstivâdin et des Sthavira. Par contre, Hiuan-tsang signale la présence de nombreux Mahâyânistes, notamment dans le Nord-Ouest, au Kâpîça et dans la région de Ghazni, et dans toute la moitié nord du Dekkhan, au Konkan, au Mahâkoçala et dans l'Orissa, c'est-à-dire dans des régions où avaient jadis résidé des Mahâsâ*n*ghika ou limitrophes de celles-ci. Pour expliquer à la fois cette disparition des Mahâsâ*n*ghika et cette génération, apparemment spontanée, des Mahâyânistes, il est permis de supposer que les Mahâsâ*n*ghika étaient passés peu à peu du Hînayâna au Mahâyâna.

Il semble qu'on puisse interpréter de même la mystérieuse disparition des

(1) T. S. 1563, p. 901 bc ; T. S. 1562, p. 630 c ; T. S. 1647, p. 380 a.

Vibhajyavâdin (Mahîçâsaka, Dharmaguptaka) dont les doctrines étaient, nous l'avons vu, étroitement apparentées à celles des Mahâsâṅghika et qui ont pu suivre ceux-ci dans leur évolution vers le Mahâyâna. On obtient ainsi le tableau suivant :

Au IIe s.	Sthav	Sarv	Samm	Vibh Mahâs	(inconnu)
Au VIIe s.	Sthav	Sarv	Samm	(disparus)	Mahâyâna

Comme nous l'avons vu, c'est le silence de la *Vibhâsâ* cachemirienne et du *Kathâvatthu* singhalais sur les doctrines du Mahâyâna qui nous incite à placer le foyer primitif de celui-ci loin des centres où résidaient les Sarvâstivâdin et les Theravâdin, c'est-à-dire l'Extrême-Nord-Ouest et Ceylan, et aussi des régions que les pèlerinages les obligeaient à fréquenter, c'est-à-dire le bassin du Gange moyen, de Kapilavastu au Nord à Bodh-Gayâ au Sud, et de Mathurâ à l'Ouest à Nâlandâ à l'Est. L'indication fournie par Hiuan-tsang et concernant la présence d'un très important centre mahâyâniste dans toute la partie nord du Dekkhan, entre Godavarî et Gange, bien que tardive, nous laisse supposer que cette région, où le Mahâyâna était si florissant au VIIe s., a pu être son berceau. Cette région est justement entourée de vieux centres mahâsâṅghika, décelés par des inscriptions des IIe et IIIe siècles, comme Mathurâ, Kârle, Amarâvatî, Nâgârjunîkoṇḍa, ou par les récits de voyage de Fa-hien au début du Ve s., comme Pâṭaliputra, où le moine chinois recueillit plusieurs ouvrages mahâsâṅghika dont l'un, justement, dans un monastère du Mahâyâna. A la fin du VIIe s., alors que les Mahâsâṅghika étaient en pleine décadence, c'est dans ces mêmes régions, Lâṭa, Sindhu, Magadha, Bengale et Andhra, que I-tsing rencontra leurs dernières communautés. Par conséquent, la partie septentrionale du plateau du Dekkhan fut, de tous temps, soumise de toutes parts à des influences mahâsâṅghika venues des divers centres répartis autour d'elle. Il est donc probable qu'elle ait de bonne heure cédé à ces influences et soit devenue un autre centre mahâsâṅghika avant de passer au Mahâyâna par un processus d'évolution propre.

Est-ce à dire que d'autres régions et d'autres sectes n'ont pas joué un rôle dans la formation du Mahâyâna ? Il serait assurément bien imprudent de le prétendre, mais il semble que leur influence ait été secondaire et postérieure. C'est ainsi que le Nord-Ouest, le bassin du Gange moyen et le Sud du Dekkhan, ont vraisemblablement constitué, dès le IIIe s. de notre ère ou même la fin du IIe, des centres actifs du Mahâyâna, certainement en raison de la présence d'importantes communautés mahâsâṅghika dans ces régions. Il est également très probable que certaines sectes d'origine sthavira, comme les Dharmaguptaka, les Haimavata et même les Mahîçâsaka se soient tournées bientôt vers le Mahâyâna, en raison des fortes influences mahâsâṅghika qu'elles avaient subies antérieurement (1). La théorie de Przyluski selon laquelle certaines sectes se seraient scindées chacune en deux écoles, l'une hînayâniste et l'autre mahâyâniste est, non seulement très plausible en soi, mais confirmée par certains documents, comme le témoignage de Hiuan-tsang sur le syncrétisme mahâyânique des sectes de l'Uḍḍiyâna au début du VIIe s. Mais il ne s'agit vraisemblablement là que de mouvements secondaires, dus à l'activité missionnaire des moines du Mahâyâna venus du foyer primitif.

(1) Pensons aux affinités des Vibhajyavâdin, Dharmaguptaka, Mahîçâsaka, etc., avec les Mahâsâṅghika.

Conclusion

L'un des buts de ce livre était de présenter les sectes du Hînayâna dans leur équilibre naturel, dans la mesure toutefois où l'ensemble de nos documents le permet. On a eu trop tendance jusqu'ici à juger du Petit Véhicule tout entier d'après les seuls Theravâdin, ou les seuls Sarvâstivâdin, ou ces deux sectes seulement, faute de pouvoir utiliser facilement les données relatives aux autres écoles. On savait pourtant bien que certaines d'entre elles, comme les Mahâsâṅghika, les Mahîçâsaka et les Sammatîya, avaient joué dans le développement du Bouddhisme ancien un rôle aussi important que les Theravâdin et les Sarvâstivâdin, mais on se croyait tenu de les négliger en raison du caractère *a priori* suspect des renseignements les concernant. Il en résultait une grave erreur de perspective qui risquait d'engendrer à son tour de multiples erreurs de jugement sur l'histoire de la pensée bouddhique. Il serait vain et du reste mal venu de critiquer ce scepticisme car, en matière de science, et plus particulièrement en ce qui concerne l'histoire des mouvements spirituels de l'Inde, « prudence est mère de sûreté ».

L'étude d'ensemble à laquelle nous venons de nous livrer nous a montré que ce scepticisme était heureusement quelque peu abusif et que, dans de nombreux cas, notamment en ce qui concerne les problèmes les plus importants, les recoupements de données fournies par des sources très diverses attestent l'exactitude et même la précision de nos informations. Les contradictions auxquelles nous devions nous attendre vu la diversité d'origines de nos documents s'avèrent très peu nombreuses. Encore, dans bien des cas une critique facile permet-elle de rétablir la vérité ou montre-t-elle qu'il ne s'agit en fait que de contradictions apparentes, les diverses écoles d'une même secte ayant pu soutenir des propositions très différentes.

Il convient du reste, pour bien apprécier la valeur de nos informations, de les classer sous trois chefs : l'histoire, la littérature et la doctrine.

En ce qui concerne l'histoire, il est bien évident que nous savons très peu de choses, si même nous savons quelque chose. Mais nous ne sommes guère plus au courant de l'histoire des Sarvâstivâdin que de celle des autres sectes. Seuls les Theravâdin sont un peu mieux connus grâce aux Chroniques singhalaises. Quand on songe que l'on ne s'accorde pas encore à placer Vasubandhu au IVe ou au Ve s., il serait vain d'épiloguer sur notre ignorance des circonstances exactes du schisme de Mahâdeva.

Dans le domaine de la littérature, on peut bien dire que, en dehors des ouvrages qui nous ont été conservés, nous ne savons pratiquement rien.

Le cas est heureusement tout différent en ce qui concerne les doctrines. Tout d'abord, notre information est beaucoup plus abondante, puisqu'elle porte sur près de cinq cents discussions diverses, dont la plupart sont accompagnées d'un commentaire. L'étude critique de ces données nous a prouvé que, dans de nombreux cas, l'exactitude et même la précision des attributions est très satisfaisante,

si satisfaisante même que l'on n'a guère de raisons de les suspecter dans les autres cas. Sans doute des habitudes de prudence nous obligent-elles à ne pas considérer toutes ces données comme absolument certaines, mais leur degré de probabilité les rend du moins utilisables dans leur quasi-totalité. Nous pouvons par conséquent dégager de leur ensemble la physionomie spirituelle et intellectuelle des diverses sectes, et surtout des plus importantes de celles-ci. Nous pouvons aussi, grâce à elles, esquisser des solutions plus sûres pour certains problèmes importants de l'histoire de la pensée bouddhique.

Mais il est un autre aspect de la question par lequel ces documents acquièrent à la fois une certitude absolue et une portée beaucoup plus grande. En effet, la presque totalité de nos sources concernant les doctrines, les seules qui comptent ici, sont antérieures au IVe s. de notre ère, et la plupart même nettement plus anciennes encore. Toutes les idées qui y sont mentionnées, même si les attributions en sont erronées, ont été conçues dans l'Inde dans les tout premiers siècles de notre ère, parfois même avant. Or un certain nombre des problèmes qu'elles sont censées résoudre ne sont pas particuliers au Bouddhisme ni même à l'Inde mais intéressent la pensée universelle sous son double aspect philosophique et religieux. Qu'importe que ce soient les Vibhajyavâdin ou les Dârs*t*ântika qui aient eu l'idée du temps absolu, qu'importe que ce soient les Vâtsîputrîya qui aient soutenu l'existence de la personne, qu'importe que ce soient les Lokottaravâdin qui aient fait du Bouddha un être transcendant plutôt que les Sarvâstivâdin ou les Dharmaguptaka ? Le seul fait qui compte ici, c'est que ces idées aient été émises dans l'Inde, qu'elles y soient nées sans résulter d'influences extérieures, par une évolution intellectuelle ou spirituelle spécifiquement indienne, avant le IVe s. de notre ère (1).

Mieux encore, l'abondance des données et les précisions ajoutées par les commentaires nous permettent dans bien des cas, en nous basant sur les diverses étapes d'une même théorie, d'une même notion, de saisir la courbe de son évolution, et cela est très important pour l'histoire des idées. Sans doute de nombreux éléments nous manquent-ils et nous manqueront-ils toujours, mais les plus importants, semble-t-il, nous ont été conservés et nous pouvons, nous devons les utiliser. Sous ce rapport, nous avons bien davantage de raisons de nous réjouir de la richesse de nos documents que de déplorer les pertes inconnues et irréparables que nous avons faites.

Grâce à toutes ces données, nous pouvons donc retracer, dans ses grandes lignes mais aussi dans une multitude de petites, l'histoire de la pensée du Hînayâna entre le milieu du IVe s. A. C. environ et le début du VIe s. P. C., soit pendant les huit ou neuf siècles où elle fut particulièrement brillante. Elle fut brillante alors, en effet, cette pensée du Petit Véhicule qui se fraya un chemin dans tant de domaines différents, aborda tous les grands problèmes posés depuis l'Antiquité à la pensée universelle, et essaya de les résoudre de tant de manières diverses. Elle s'étendit à toutes choses, jusqu'aux confins, dans le temps et dans l'espace, d'un Univers qu'elle conçut à la mesure de son imagination assoiffée d'immensité, et qu'elle peupla de myriades d'êtres mythiques, fruits d'une poésie raffinée. Sans doute porta-t-elle parfois à ces derniers un intérêt qui n'est pas dépourvu de naïveté et voulut-elle déterminer comment ils vivent, comment ils pensent, comment ils agissent, quelles délices charment leurs sens épurés. Mais, à côté de ces puérilités,

(1) De plus, seules ont été utilisées dans cet ouvrage les thèses pourvues d'une attribution précise. Il y en a des dizaines, des centaines d'autres dans la *Vibhâsâ* et ailleurs qui pourraient nous apporter sous ce rapport des *renseignements précieux*.

qui ont leur charme et ne sont nullement particulières à l'Inde et au Bouddhisme, les docteurs du Petit Véhicule ont abordé de graves problèmes de psychologie, de morale, de mystique et de métaphysique et ont proposé pour les résoudre des solutions dont beaucoup prouvent la profondeur et l'originalité de l'esprit de leurs inventeurs. Parfois même, leur pensée, cheminant le long de routes qui lui étaient propres, élabora des théories curieusement semblables à certaines doctrines qui ne sont apparues en Occident que quinze à vingt siècles plus tard, mais en conclusion de raisonnement bien différents.

Cet éclat de la pensée du Petit Véhicule bouddhique du IVe s. A. C. au VIe s. P. C. pose un autre problème. Quel rôle joua-t-elle en effet dans le développement de la pensée philosophique et religieuse de l'Inde non-bouddhiste, celle du Brahmanisme, du Sâṁkhya, du Yoga, du Vaiçeṣika, du Nyâya et du Vedânta ? En effet, c'est précisément au moment où le Hînayâna est à son apogée, au IIe s. P. C., que le Mahâyâna et les autres systèmes de pensée indienne sortent de l'ombre et paraissent, tout armés de philosophies dont on a cherché, assez vainement jusqu'ici, les traces dans les siècles précédents (1). Certains d'entre eux, le Sâṁkhya et le Yoga en particulier, avaient attesté leur existence bien des siècles auparavant, à l'aurore même du Bouddhisme, mais comme des lueurs bien faibles et incertaines, bientôt cachées par les ténèbres de plusieurs siècles, ces siècles pendant lesquels, au contraire, le Petit Véhicule bouddhique brillait de son plus vif éclat. Il est très possible qu'il n'y ait là qu'un caprice de l'histoire et que, plus tard, de nouveaux et nombreux documents montreront que tous ces systèmes de pensée avaient également suivi leur propre ligne d'évolution sans être beaucoup influencés par le Hînayâna. C'est fort possible, mais il n'était peut-être pas tout à fait inutile de poser la question.

(1) Seule, l'histoire de la pensée jaina à cette époque est assez bien connue, pour des raisons semblables à celles qui nous font connaître l'histoire de la pensée bouddhique. Voir GUÉRINOT : *La religion djaina*, Paris, 1926, notamment pp. 42 à 68 et surtout pp. 46 à 52.

Table des matières

Pages

AVANT-PROPOS 5
INTRODUCTION 7
BIBLIOGRAPHIE 10

Ire PARTIE
Généralités

I. L'existence et la généalogie des sectes 15
II. L'apparition des sectes 31
III. L'expansion du Bouddhisme et la répartition géographique des sectes .. 35
IV. Les causes de la division et les relations entre les sectes 42

IIe PARTIE
Les sectes

I. Les Mahâsâṅghika 55
Les Mahâsâṅghika tardifs 72
II. Les Lokottaravâdin 75
III. Les Ekavyâvahârika 78
IV. Les Gokulika ou Kukkuṭika 79
V. Les Bahuçrutîya 81
Le *Satyasiddhiçâstra* 82
VI. Les Prajñaptivâdin 84
VII. Les Caitîya ou Caitika 87
VIII. Les Andhaka 89
IX. Les Pûrvaçaila ou Uttaraçaila 99
X. Les Aparaçaila 104
XI. Les Râjagirîya 106
XII. Les Siddhârthika 109
XIII. Les Sthavira 110
XIV. Les Haimavata 111
XV. Les Vâtsîputrîya 114
XVI. Les Sammatîya 121
XVII. Les Dharmottarîya 127
XVIII. Les Bhadrayânîya 128
XIX. Les *Sannagarika* ou *Sandagiriya* 130
XX. Les Sarvâstivâdin Vaibhâsika 131
XXI. Les Mûlasarvâstivâdin 153
XXII. Les Sautrântika ou Saṅkrântivâdin 155
XXIII. Les Dârṣṭântika 160
XXIV. Les Vibhajyavâdin 167

XXV. Les Mahîçâsaka 181
Les Mahîçâsaka tardifs 187
XXVI. Les Dharmaguptaka 190
Le *Çâriputrâbhidharmaçâstra* 193
XXVII. Les Kâçyapîya ou Suvarsaka 201
XXVIII. Les Tâmraçâtîya 204
XXIX. Les Theravâdin du Mahâvihâra 205
XXX. Les Abhayagirivâsin on Dhammarucika 241
XXXI. Les Jetavanîya ou Sagalika 244
XXXII. Les Hetuvadin 245
XXXIII. Les Uttarâpathaka 247
XXXIV. Les Vetullaka 254

APPENDICE I : Classification des controverses 259

Le Buddha. Le 260 Bodhisattva. L'Arhant. Les autres Saints. La Communauté. Les profanes. Les criminels. Les Dieux et les 1 émons. L'acte. Les causes. Les fruits des actes. Le bien, le mal et l'indéterminé. Les liens et les passions. La Voie de la délivrance. La pureté et la vertu. Le don. Les Vérités et les Fruits. L'entrée dans la Voie de la délivrance. Les étapes de la Voie de la délivrance. La déchéance. La délivrance et l'extinction. Les membres de la Voie de la délivrance. Les connaissances libératrices. La connaissance sensorielle. L'objet de la connaissance. Les compositions psychiques. La nature de la connaissance. La conscience. La pensée. La continuité de la pensée. Le sommeil et le rêve. Les méditations. La contemplation. Le triple monde. Le Kâmadhâtu. Le Rûpadhâtu. L'Arûpyadhâtu. Les choses supramondaines. La matière. Le corps. La vie. La vie embryonnaire et la naissance. La mort. L'ontologie. Les incomposés. Les composés. Les caractéristiques des composés. Le temps et l'espace. La personne. La douleur. Les agrégats. L'ordre de l'univers.

APPENDICE II : Les affinités doctrinales 290

APPENDICE III : Les origines du Mahâyâna 296

CONCLUSION 306

TABLE DES MATIÈRES 309

Achevé d'imprimer le 31 mars 1955
pour la Société d'Édition d'Enseignement Supérieur,
5, Place de la Sorbonne, à Paris
par l'Imprimerie Jouve à Mayenne
N° d'éditeur : 131. — Dépôt légal : 1er trimestre 1955